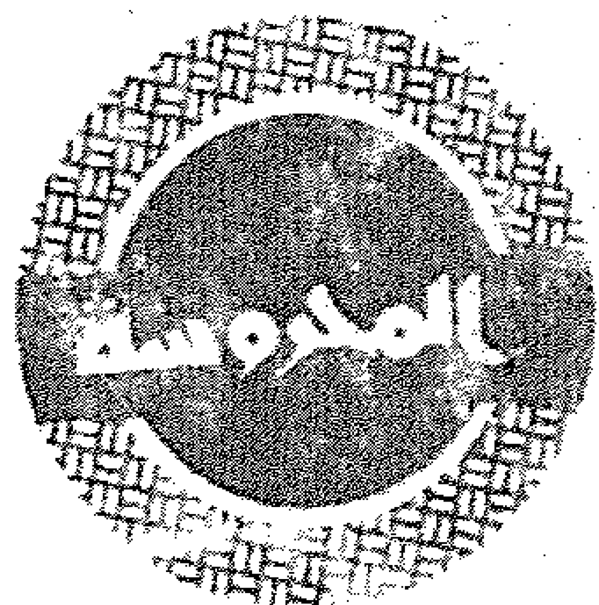
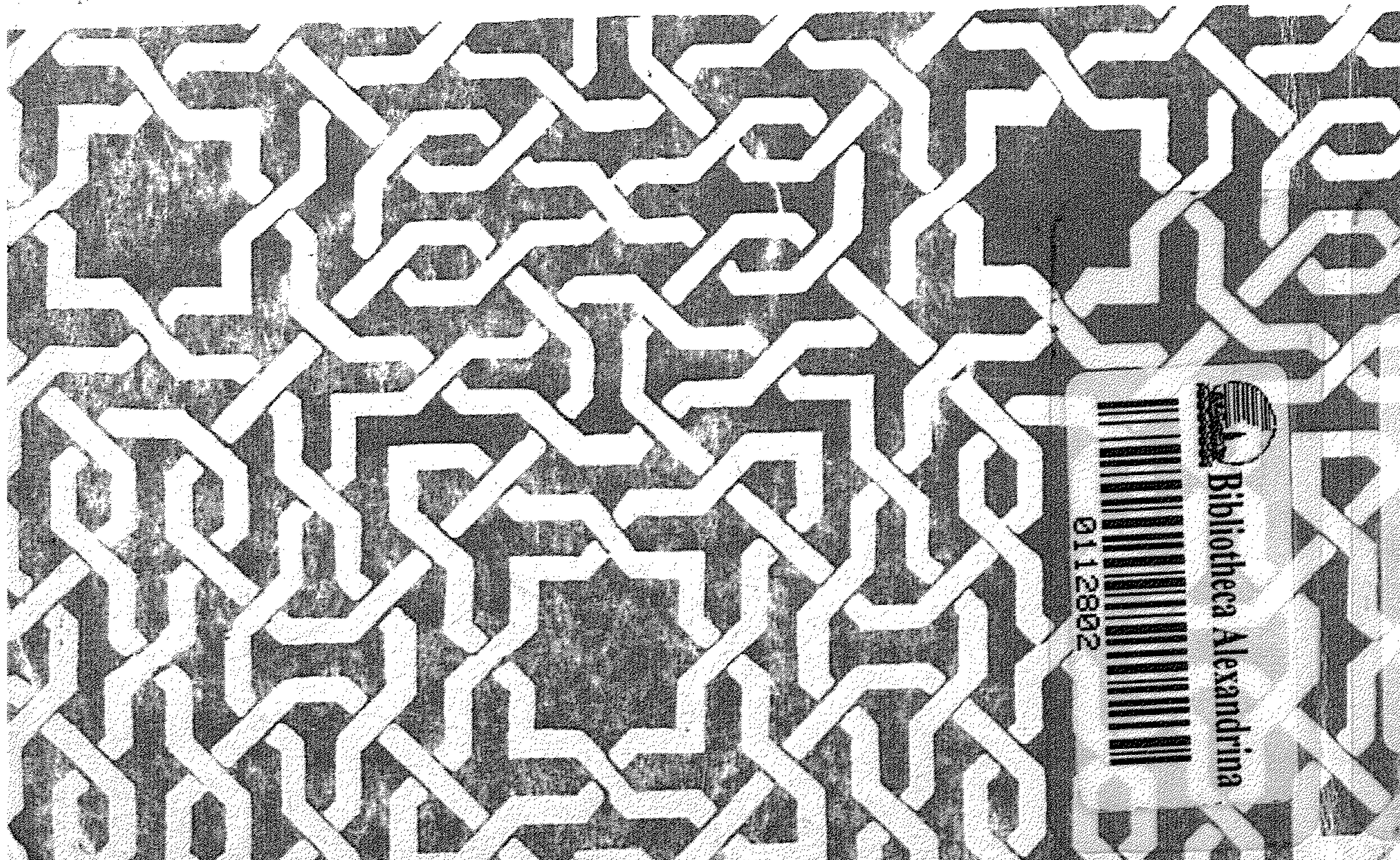


د. هالة مصطفى

الإسلام السياسي في مصر

من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف





الإسلام السياسى فى مصر
من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف

دكتورة/هالة مصطفى

الطبعة الثانية يناير ١٩٩٩

عنوان الكتاب: الإسلام السياسي في مصر

من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف

اسم المؤلف : د. هالة مصطفى

الناشر : مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر

٤ش ٩ب المعادى - ت: ٣٧٥٢٠٣٣

المدير العام : فـريـد زهـران

إخـــــراج : هشام صلاح

مسئول الطباعة : محمد سعيد

رقم الإيداع : ٩٨/١٧٠٩٤

الترقيم الدولى I.S.B.N: 977 - 313 - 002-9

الإسلام السياسى فى مصر
من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف

الفهرس

تقديم الطبعة الثانية

عندما صدر هذا الكتاب عام ١٩٩٢، اعتبر واحدا من المراجع الأساسية التى توصل وتحلل حركات الإسلام السياسى من منظور تاريخى مقارن.

وكان القسم الخاص بالجماعات السياسية الإسلامية المعاصرة أو ما اصطلح على تسميتها بجماعات "العنف السياسى" من أكثر الأقسام جده فى الكتاب، والتى حظيت باهتمام خاص، حيث كان هذا القسم من أوائل العمال العلمية التى تتناول هذه الجماعات بالتحديد من زوايا مختلفة فكرية وتنظيمية واجتماعية. وقد كانت هناك دراسات - سواء باللغة العربية أو الأجنبية - ترصد هذه الجماعات بشكل متكامل وتؤهل لها. ومن هنا فقد كانت معظم المراجع التى اعتمد عليها الكتاب فى هذا القسم هى من المصادر الأولية وخاصة الوثائق والبيانات غير المنشورة للجماعات الإسلامية المشار إليها.

وربما لبعض هذه الأسباب لاقى هذا الكتاب بالتحديد قبولا واسعا من القاعدة العريضة للقراء والمتخصصين على حد سواء وأصبح مرجعا أساسيا لأغلب الكتب والدراسات التى تناولت نفس الظاهرة فى سنوات التسعينيات (باللغات العربية والأجنبية). كما نفذت طبعته الأولى منذ أكثر من عامين.

ولأن الموضوع الذى يتناوله كتاب "الإسلام السياسى فى مصر من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف"، يعد من أكثر الموضوعات حيوية - من الناحيتين الأكاديمية والسياسية - والتى تحتل موقعا مهما لدى اغلب الدارسين فى حقل النظم السياسية، وفى علم الاجتماع السياسى، ولأن الظاهرة السياسية والاجتماعية التى عالجها هذا العمل مازالت مطروحة إلى الآن، فقد عرضت دار المحروسة للطباعة والنشر إعادة طبع الكتاب مرة أخرى والتى سبق لها أن نشرت كتابى الثانى بعنوان "الدولة والحركات الإسلامية المعارضة بين المهادنة والمواجهة فى عهدى السادات ومبارك" الذى صدر فى عام ١٩٩٥، والذى كان فى الأصل أطروحة لنيل درجة الدكتوراه فى العلوم السياسية. ويعد هذان الكتابان مكملان لبعضهما البعض. فالأول يتتبع تطور الحركة السياسية الإسلامية من الداخل مقارنا بين تياراتها واتجاهاتها المختلفة منذ بروز التيار الإسلامى فى أواخر القرن التاسع عشر

مع جهود بناء الدولة المصرية الحديثة، وحتى الانقلاب على هذا الاتجاه مع ميلاد الجماعات السياسية الإسلامية العنيفة والمتطرفة في العصر الراهن مرورا بحركة الإخوان المسلمين التى شكلت المنعطف الأول فى مسار الحركة الإسلامية للتحول نحو العمل السياسي، أما الكتاب الثانى فيركز بالأساس على طبيعة العلاقة بين النظام السياسى بتوجهاته وسياساته المختلفة وبين هذه الحركة السياسية فى إطار تحليل طبيعة النظام وركيزته السياسية والاجتماعية من ناحية، وطبيعة الحركة الإسلامية وموقعها من التطور السياسى والاجتماعى فى مصر من ناحية أخرى. ولعل إعادة طبع الكتاب الأول مرة أخرى تبقيه مرجعا أوليا لعديد من الدراسات العلمية الجديدة التى تسعى لإلقاء مزيد من الضوء على واحد من أهم الموضوعات المعاصرة التى تشغل بالنا فى إطار التطور السياسى والاجتماعى التى تشهده اغلب مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

ولاشك أننا سنظل فى حاجة إلى مزيد من الاجتهادات والرؤى فى ظل المتغيرات العديدة التى لحقت بالعالم كله خلال السنوات التالية على بداية نشر الكتاب فى طبعته الأولى من عام ١٩٩٢، فضلا عن عوامل التغيير التى لحقت بالحركة الإسلامية نفسها.

إن ظاهرة "الإسلام السياسى" أو حركة الإحياء السياسى الإسلامى. كما عبرت عنها الجماعات التى ارتبطت بها منذ نشأة أولى جماعاتها فى مصر فى أواخر العشرينات، والمتمثلة فى حركة الإخوان المسلمين، ثم الجماعات الأخرى التى ظهرت منذ أواخر الستينيات "الجهاد" أو الجماعة الإسلامية أو غيرها من الجماعات الصغيرة المنشقة عنهما أو تلك التى ظهرت بشكل مستقل - ستظل لها أبعادها السياسية والاجتماعية والفكرية العميقة التى تحتاج إلى المتابعة والدراسة والتحليل.

وربما سيظل المدخل الذى اعتمد عليه هذان العملان والذى يمزج بين علم السياسة وعلم الاجتماع من أهم المداخل التى يمكن من خلالها دراسة الظواهر السياسية ذات الطبيعة المركبة والمتشابكة.

ومن هنا كانت أهمية إدماج البعد الاجتماعى فى التحليل السياسى. فالخلفية الاجتماعية هى التى تفسر إلى حد كبير كثيرا من الخيارات السياسية التى ينحاز إليها أى نظام على سبيل المثال، كما أنها هى التى تساهم فى

تشكيل نسق القيم الذى يحكم ثقافة نخبة ما، سياسية كانت أو فكرية، وهى التى تساعد على فهم طبيعة أى حركة سياسية أو اجتماعية، التى توجه بدورها سلوكها السياسى إن اعتدالا أو عنفا. ولذلك سيظل التوقف عند الطبقة الاجتماعية التى خرجت منها أى حركة سياسية بكل ما يعتريها من طموحات وتطلعات، أو من اخفاقات واحباطات وحتى أزمات، من العوامل الحاسمة لفهم طبيعة وتوجهات هذه الحركة أو تلك. ويسرى ذلك بشكل أكبر عند تشريح أكثر الطبقات الاجتماعية تأثيرا على الحياة السياسية، وهى الطبقة الوسطى بشرائحها المختلفة.

إن هذه الطبقة هى التى صنعت تاريخ مصر الحديث، وهى التى أفرزت التيارات الفكرية، والتنظيمات والأحزاب والحركات السياسية التى سادت الحياة المصرية، من أقصى الاتجاهات الليبرالية إلى أقصاها يسارية، وحتى الحركات التى يطلق عليها حركات "الغضب" أو "الرفض السياسى" و"العنف". وهى نفس الطبقة التى تشكلت منها الحركة الوطنية والتى قادت ثورة ١٩١٩. إن الوعى السياسى المبكر الذى عبرت عنه الطبقة الوسطى بشرائحها وبأجنحتها المختلفة أيضا، مدنية كانت أم عسكرية، هو الذى أعطى للمجتمع حيويته، وهو الذى حرك فى النهاية الأحداث التاريخية الكبرى. ولكن تبقى هناك استخلاصات ودلالات هامة تستحق الوقوف عندها عند قراءة التاريخ السياسى للطبقة الوسطى المصرية، ربما يأتى فى مقدمتها أنها طبقة عانت كثيرا من عدم الاستقرار لأنها كانت فى حالة حراك اجتماعى مستمرة، وكان انتشار التعليم الحديث والترقى المهنى وتحسين مستوى المعيشة وسائل أساسية لهذه الحراك. ولكن بقدر ما كانت قنوات الحراك الاجتماعى مفتوحة بقدر ما استقرت هذه الطبقة وزاد عطاؤها على كافة المستويات. والعكس صحيح أى بقدر ما أغلقت هذه القنوات وتعثرت عملية الحراك الاجتماعى بقدر ما تذمرت هذه الطبقة وعانت من الإحباط، وترجمته أحيانا فى شكل حركات رافضة ثائرة أحيانا وعنيفة أحيانا أخرى، وهى فرضية مازالت تفسر سلوكها السياسى منذ تفتح وعيها وإلى الآن، أيا كان الإطار التنظيمى الذى تندرج تحته. ولعل ابرع من جسد هذا المعنى من خلال أعمال أدبية وروائية خالدة كان أديب مصر العظيم نجيب محفوظ الذى نفذ إلى عمق الطبقة الوسطى المصرية من خلال شخصيات وأبطال روايات

فى "الثلاثية" و"بداية ونهاية"، و"القاهرة الجديدة"، و"زقاق المدق" ثم ميرامار و"ثرثرة فوق النيل" وغيرها. فصور بدقة بالغة آمالها وآلامها فى آن واحد. كما تتبعها فى مراحل تحقيق أحلامها والتى كانت كثيرا ما تضيع منها تحت وطأة الضغوط السياسية أو الاجتماعية أو المعيشية البسيطة. مثلها حين تفجرت ثوراتها فقدمت أروع معانى النضال الوطنى ومثلها أيضا حين انحرفت عن المسار وضاعت منها الأحلام وهربت الأهداف النبيلة. رأى نجيب محفوظ هذه الطبقة وعاء يضم كل التيارات التى شكلت الحياة السياسية فى مصر الحديثة بكل اتجاهاتها، فكان من أبناء الأسرة الواحدة "الوفدى" و"الشيوعى"، والمنضم إلى "الإخوان المسلمين"، اتجاهات مختلفة ربما متناقضة ولكنها تنتمى إلى أصل اجتماعى واحد أو أسرة واحدة. فالتعايش بينها ممكن بل طبيعى، ولكن هذا التعايش لم يستمر طويلا فقد جاءت لحظات تاريخية لتكشف عن عمق الأزمة التى تتعرض لها بعض أجنحتها بحيث جعلت هذا التعايش ليس فقط أمرا صعبا بل مستحيلا أحيانا. وكانت البداية حين استبدلت لغة الحوار بسلاح العنف، وأضحى الفكر والاختيار أمرا محرما محكوما على صاحبه "بالكفر" و"الارتداد". فتوارت قضايا الوطن الكبرى ومشاريع النهضة أمام دعوات التعصب والانغلاق والصراع بين أبناء الوطن الواحد ولكن رغم كل ما يعترى هذه الطبقة بشرائحها المختلفة من مشكلات وأزمات، فستظل هى العماد الأساسى لاستقرار أى مجتمع، بل وركيزته الهامة فى التقدم. فهى التى تعبر فى النهاية عن طموحات القاعدة العريضة منه سواء السياسية أو الاجتماعية، وهى نفسها القادرة فى لحظات أخرى على تحدى هذا الاستقرار، ففى أواخر الستينات كان أبناء هذه الطبقة من ممثلى الاتجاهات اليسارية هم أقوى التيارات التى تمردت على النظام عقب هزيمة ١٩٦٧، وكان أبناء هذه الطبقة أيضا، ولكن من الاتجاهات الإسلامية المتطرفة، هم الذين قادوا جماعات العنف منذ السبعينيات.

إن فى تأمل ودراسة واقع الطبقة الوسطى الكثير من الدلالات والمعانى التى يمكن لأى باحث أو دارس للحركات السياسية الإسلامية – أو غيرها – أن يتخذه منطلقا وبعدا هاما فى أى عمل من هذا النوع.

ويقودنا ذلك إلى التطرق لقضية جوهرية تستحق التأمل والدراسة والتحليل، وهى تلك المتعلقة "بالمشروع السياسى الإسلامى" ذاته كمشروع

طرح على أنه يشكل بديلا سياسيا للنظم القائمة. واستطاع أن يجتذب قطاعات واسعة من الشرائح الاجتماعية المختلفة لهذه الطبقة بالتحديد.

والواقع أننا عندما نتحدث عن "المشروع السياسى الإسلامى" يبرز النموذج الإيرانى بالتحديد كواحد من أبرز النماذج المعاصرة الجديرة بالتوقف عندها، باعتباره يمثل نموذجا "إسلاميا ثوريا" نجح فى الوصول إلى سدة الحكم واعتلى السلطة لمدى يقرب من عشرين عاما، وهى فترة كافية لاستخلاص كثير من الدلالات السياسية حول طبيعة هذا المشروع، وما آل إليه. أو بعبارة أخرى الوقوف عند الفروقات الجوهرية بين واقع "المشروع السياسى الإسلامى" وهو فى صفوف المعارضة وبين وجوده عمليا فى السلطة.

فالمشروع السياسى الذى طرحته إيران منذ السبعينات "كنموذج للمستقبل" تأثرت به – رغم مرجعيته الشيعية – أجيال فى الحركة السياسية الإسلامية خاصة من الجناح "الثورى" الذى تمثله الجماعات "الراديكالية" المعارضة، والتى كان نجاح الثورة الإيرانية فى ١٩٧٩ تاريخا فاصلا فى مسار حركتها السياسية وربما بالغت بعض التحليلات فى الاعتماد على الخلاف المذهبى بين السنة والشيعة للتقليل من أهمية النموذج الإيرانى وأثره على العشرات من الجماعات والتنظيمات السياسية الإسلامية التى برزت فى السبعينات فى عالم "الإسلام السنى". ولكن الواقع هو أن الأهمية السياسية للنموذج الإيرانى تتجاوز بكثير أثر تلك الاختلافات المذهبية، ليس فقط لأن النظام الإيرانى نفسه سعى لتقديم نموذج للعالم الإسلامى يتجاوز حدود الشيعة، ولكن – وهذا هو الأهم – لكوننا لا نتحدث عن مشروع "دينى" بالمعنى التقليدى، وإنما عن مشروع سياسى اجتماعى اتخذ من الإسلام أيديولوجية ثورية للترويج "ليوتوبيا" سياسية تحقق "العدالة المفقودة"، وتطرح بديلا عن المشاريع السياسية "التغريبية" التى لم تتسبب – من وجهة النظر هذه – إلا فى زيادة الظلم والحرمان فى المجتمعات الإسلامية فضلا عن تبعيتها للخارج. واستطاع هذا المشروع أن يجتذب بالفعل شرائح مختلفة من الطبقة المتوسطة. وكان انخراط هذه الشرائح ضمن المشروع السياسى الإسلامى فى السبعينات سواء فى إيران أو فى غيرها من التجارب العربية والإسلامية التى شهدت مشاريع مماثلة كان له ما يبرره، فعلى الرغم من

سعى كثير من هذه التجارب إلى تبنى مشاريع "تحديثية" فى التنمية على النمط الرأسمالى الغربى وسعيها لإقامة ديمقراطية تعددية ليبرالية تقوم على قوة المؤسسات وسيادة القانون وتكافؤ الفرص وتحقيق قاعدة العدالة والمساواة، إلا أن المال الذى انتهت إليه كان متواضعا ليس فقط على المستوى الاقتصادى الاجتماعى، ولكن أيضا فى المجال السياسى، ولم تتجاوز عملية التحديث فى الغالب المستويات الشكلية وظهرت الفجوة بين النخب الحاكمة – التى استأثرت بقسط كبير من الثروة والسلطة فى المجتمع – وبين الفئات العريضة من المجتمع.

كما تجسدت الفجوة نفسها على مستوى العلاقة بين الريف والمدن فى هذه المجتمعات والتى شهدت تفاوتا واختلالا كبيرين فى النمو بينها بسبب المركزية الشديدة التى أديرت بها عملية التحديث، وأسفرت هذه الفجوة عن تزايد عمليات الهجرة الريفية إلى المدن بما ترتب عليها من مشكلات اجتماعية وسياسية خطيرة على الجانبين، ربما كان أبرزها ما انعكس على الطبقة المتوسطة بشكل عام. ولذلك كانت التنظيمات والجماعات المتطرفة فى سلوكها السياسى من أكثر التنظيمات التى اجتذبت هذه الشرائح الاجتماعية فى لحظات التغيير والتحولات الكبرى فى المجتمعات المختلفة. ينطبق ذلك مثلا على بعض التنظيمات اليسارية بل والفاشية التى ظهرت وقت الحرب العالمية الثانية. كما كانت التنظيمات التى تتسم بطابع "شعبوى Populist – أى تلك التى تقوم على تحالف اجتماعى وسياسى عريض يوحد الأمة فى مواجهة خطر أو عدو داخلى أو خارجى فى لحظة تاريخية معينة – عنصر جذب آخر لنفس الطبقة. ومثلت الناصرية والبعثية والقومية العربية هذه التنظيمات فى الخمسينيات والستينيات. وكما قاد أبناء الطبقة المتوسطة تحت لواء هذه المنظمات حركات التمرد والثورة فى الأربعينيات والخمسينيات والستينيات، فقد كان أبناء هذه الطبقة ولكن من الاتجاهات الإسلامية المتطرفة التى شهدت صعودا فى السبعينيات مثلما كان الحال بالنسبة للاتجاهات اليسارية والقومية وغيرها فى فترات زمنية سابقة. هم الذين قادوا أيضا حركات "الغضب" والعنف التى اجتاحت المنطقة. وذلك قد لا تعنى "المسميات الأيديولوجية والسياسية" الكثير فى هذا المجال طالما بقيت أسباب التمرد ومعها التطلعات السياسية والاجتماعية تقريبا واحدة.

بل غالبا ما تكون هذه التطلعات سببا فى تجمع أجنحة سياسية مختلفة فى إطار مشروع واحد من أجل محاربة وضع قائم أو تحقيق أهداف مشتركة. ولكن هذا التجمع سرعان ما يتحلل بعد زوال الخطر أو التحدى الأساسى الذى قام من أجله لتبرز التناقضات الداخلية والخلافات أو الصراعات على اقتسام النفوذ أو السلطة أو الثروة فى المجتمع فى حال استئثار أحد هذه الأجنحة بها. وتكاد هذه الفرضية تنطبق على حالات وتجارب كثيرة فى التاريخ المعاصر عبرت عن مشاريع سياسية مختلفة ولكن ظلت قاعدتها الاجتماعية تقريبا مشتركة، كما ظلت قصة صعودها أو انكسارها وأحيانا إخفاقها متشابهة إلى حد كبير. ولكن إذا كان ظهور وصعود مثل هذه المشاريع السياسية مفهوما – وفق هذا التحليل – باعتباره معبرا فى لحظة معينة من تاريخ تطور المجتمعات الأقل تقدما أو التى لم تبلغ مرحلة المجتمعات الصناعية الحديثة عن طموح شرائح اجتماعية واسعة. فإن ما يهمنا التوقف عنده هو ماذا قدمت مثل هذه المشاريع لإرضاء الطبقة الاجتماعية التى عبرت عنها والتى قدمت نفسها كبديل "ثورى" للمشروع التحديثى الإصلاحى!

إن المشروع "السياسى الإسلامى" الذى اعتبرت التجربة الإيرانية أبرز تجسيد معاصر له حمل كل الملامح السابقة، بل ونجح فى استقطاب مختلف الأجنحة السياسية حتى تلك التى تناقضت معه قبيل الثورة وبعدها بفترة قصيرة. واعتمد هذا النجاح فى الأساس على القدرة على تعبئة وتحريك عوامل الغضب والتذمر التى كانت كامنة فى المجتمع وتفجيرها لحظة قيام الثورة لإسقاط النظام القديم الذى احتكر السلطة وركز الثروة فى أيدى نخبة ضيقة. ثم ماذا حدث بعد ذلك؟ أن واقع التجربة الإيرانية "الإسلامية" يشير إلى أن الذى حدث فى مدى عشرين عاما لم يكن أكثر من استبدال نخبة حاكمة بأخرى جاءت بها الثورة، والتى لم تكن بدورها أقل رغبة فى الاستئثار بالسلطة وفى إقصاء معارضيها وخصومها السياسيين فضلا عن المشاكل الاقتصادية والاجتماعية التى بقيت دون حلول جذرية .. وربما تمثل العنصر الإضافى الذى أتى به النظام "الثورى الإسلامى" فيما عرف بمبدأ "ولاية الفقيه" واستناد النظام إلى مرجعية دينية لإضفاء شرعية سياسية على الحكم. وقد زادت هذه المرجعية من عوامل التقييد على الحريات الاجتماعية

والفردية باسم الحفاظ على "القيم" أو "تطبيق الشريعة". ومن هنا يكتسب الجدل السياسى الدائر الآن فى طهران حول هذا المبدأ - أى ولاية الفقيه - أهمية كبيرة لأنه يخرج ربما لأول مرة فى عمر الجمهورية الإسلامية الإيرانية التناقضات الكامنة فى مثل هذه الأنظمة "الثيوقراطية" أى - ذات المرجعية الدينية - إلى السطح. وقد اتخذ هذا الجدل أبعادا تتجاوز حدود النخبة الحاكمة لتشمل بعض التيارات السياسية الليبرالية فضلا عن فئات أخرى من المجتمع أهمها الطلبة الذين يمثلون جيل ما بعد الثورة. أى الجيل الذى عايش الواقع وليس "الحلم الموعود" كما طال الجدل والخلاف رجال الدين أنفسهم مثلما ظهر فى الصراع المفتوح بين آية الله على خامئنى، مرشد الجمهورية الإسلامية. مؤيدا بالتيارات المحافظة وآية الله حسين منتظرى عالم الدين الذى شكك فى أهلية المرشد كمرجع دينى وفى حجم شعبيته فضلا عن طبيعة اختصاصاته وحدود سلطاته. وقد لاقى هذا الموقف تأييدا سياسيا واجتماعيا ليس فقط من الليبراليين ولكن أيضا من رموز السلطة. وذلك فتح المجال للحديث عن مراجعة الدستور خاصة فيما يتعلق بسلطة "ولاية الفقية" الذى رأى البعض ضرورة قصرها على الإفتاء فى أمور الشرع وليس الحكم، فضلا عن ضرورة تقييدها بفترة زمنية محددة. وهو الأمر الذى دعى الرئيس محمد خاتمى إلى تشكيل مجلس قانونى لمتابعة تطبيق الدستور والقانون فضلا عن إعلانه صراحة "بأن إيمان الرئيس بمبدأ ولاية الفقيه لا يعنى خضوع مؤسسة الرئاسة لأى فرد مهما كان احترامها له وزاد انه طالما جاء الرئيس بتأييد شعبى فلا سلطان عليه إلا سلطان الشعب". وهى عبارة على إيجازها تحمل دلالة سياسية قوية تمتد إلى جوهر النظام نفسه والأسس التى يقوم عليها. إذ تعنى الإقرار بأن "الأمة هى مصدر السلطات" وهى القاعدة المرتبطة أساسا بالنظم الديمقراطية الحديثة كما هى مطبقة فى الغرب! وتناقض فكرة الاستناد إلى مرجعية دينية فى الحكم كما صاغها المشروع السياسى الإسلامى. ويمكن استخلاص نفس الدلالة من موقف السلطة من الخلاف الدائر حول موقع المرشد فى النظام والذى آثرت أن يتولاه العلماء. ولا يعتبر ذلك موقفا محايدا وإنما يعنى أن السلطة باتت تسعى إلى تخفيف حدة التداخل بين رجال الدين والقائمين على أمور الحكم

والسياسة، أى تحديد دور كل منهما. وهو الأمر الذى قد يطرح فى النهاية إمكانية الفصل بين الجانبين.

وإذا كانت هذه المتغيرات بكل ما تحمله من معان عميقة قد مست صلب الفكرة أو المشروع الذى قام عليه النظام، فقد كانت هناك تطورات أخرى لا تقل عنها أهمية وتمثلت فى الحملة التى يقودها الحكم على "الفساد" المرتبط بالأجهزة التنفيذية للدولة، والتى وصلت إلى تقديم بعض المسئولين للمحاكمة وصدور أحكام قضائية ضدهم. والمعنى الذى يمكن استخلاصه هنا هو أنه ليس هناك نظام "معصوم" من الخطأ. أو أن مجرد تبنى مشروع حكم إسلامى كفيل وحده بإقامة "المدنية الفاضلة"! ولم تكن التغيرات التى طرأت على السياسة الخارجية الإيرانية اقل أهمية، فاستخدام لغة أكثر عقلانية واعتدلا فى مواجهة القوى الدولية خاصة الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة فضلا عن الانفتاح على المحيط الإقليمى وتحسين العلاقات مع مختلف دوله، كلها مؤشرات على أن محاربة "الشيطان الأكبر" - وهو اللفظ الذى استخدمته الثورة لوصف الولايات المتحدة الأمريكية - أو إعلان "الجهة" على القوى "الإمبريالية" وتحقيق الاستقلال وغيرها من الأهداف - وكلها مفردات وشعارات رددتها بنفس المنطق أغلب الجماعات الإسلامية المتشددة بغض النظر عن انتماءاتها القومية المختلفة - لا تأتى بمجرد رفع "الشعارات الحماسية" وإنما تتحدد مكانة الدول فى النهاية بمستوى أدائها وإمكاناتها الفعلية. إن التجربة الإيرانية مازالت مليئة بالمعانى والدلالات المهمة، والتى تتجاوز بلا شك حدود هذه التجربة نفسها، خاصة فى ظل تنامى الجماعات السياسية الإسلامية التى تبشر بمشاريع مشابهة. والأمر الواضح - والذى تؤكده الخبرة العملية إلى الآن - أن بروز دور هذه الجماعات لا يتأتى إلا من خلال وجودها فى حركات معارضة تأخذ طابعا "ثوريا أو عنيفا"، وتتحى إلى الانقلاب على كل ما هو قائم تنفيسا عن شحنة "الغضب" الذى يصبح مدمرا أحيانا. ولكنها وبخلاف ذلك لا تملك بديلا سياسيا فعليا أو مشروعا حقيقيا له مقوماته الخاصة للبناء والتنمية، أو ضمانات لتحقيق الحرية والعدالة والمساواة. وتحقيق الاستقلال الوطنى والخروج من أسر "التبعية" والانتصار على النظام العالمي وغيرها. ولاشك

أن الفارق كبير بين القدرة على الهدم أو الرفض أو الانقلاب والثورة وبين القدرة على البناء.

وإذا كانت هذه الخواطر السريعة تركز على أهمية البعد الاجتماعى فى دراسة الحركات السياسية بشكل عام وأيا كانت اتجاهاتها، إلا أنه يبقى هناك جانب آخر يستحق الوقوف والتأمل عند دراسة الحركات السياسية الإسلامية بالتحديد، لأسباب تتعلق بطبيعة عقيدتها السياسية التى تمزج بل وتخلط فى كثير من الأحيان بين الدين والسياسة، وهذا الجانب يتعلق بأكثر القضايا إثارة للجدل السياسى وهى موقع هذه الحركات من العملية الديمقراطية وتطورها. والواقع أن هذه القضية تحتل أهمية خاصة عند التعرض لمستقبلها، وهى مسألة مازالت فى حاجة إلى مزيد من الاجتهادات من قبل أنصارها، ربما لسببين رئيسيين: الأول، هو الموقف الرافض للتيار المتطرف فى الحركة الإسلامية – والذى تمثله "جماعات العنف" فى الأساس – من قضية الديمقراطية. وهو موقف يدخل فى صلب عقيدتها السياسية التى ترفض الاعتراف بشرعية النظام والدولة، وبالتالى ترفض العمل من خلال قنواتها السياسية المتاحة، فضلا عن رفضها الإقرار بالمفهوم الديمقراطى ذاته باعتباره "منتجا فكريا غربيا"، أما السبب الثانى فيتعلق بالموقف المتردد وأحيانا "المزدوج" الذى تتبناه التيارات الأخرى التى تعلن قبولها لمبدأ الممارسة الديمقراطية.

فهذه المواقف تبدو – إلى الآن – أكثر ارتباطا بالمظاهر الشكلية والنواحى الإجرائية للديمقراطية والتى لا يكون عليها فى الغالب خلاف كبير بين كافة القوى السياسية، على تعدد واختلاف انتماءاتها وتوجهاتها الأيديولوجية ومن ذلك المطالبة بإطلاق حرية تشكيل الأحزاب، ونزاهة الانتخابات العامة، وحرية إصدار الصحف، وتوسيع قاعدة التمثيل والمشاركة السياسية.

ولكن هذا الجانب لا يشكل سوى أحد مستويات تحقيق الديمقراطية، فالأخيرة يظل لها جوانب فكرية ومضامين ثقافية وقواعد فى الممارسة تقوم على الحرية والتسامح والتعددية الحقة والقبول بالآخر. وليس هنا مجال الاستعراض التاريخى لنشأة الديمقراطية وتطورها. ولكن ما يهم التأكيد عليه هو أن نقطة الانطلاق الأولى لوضع أسس وتقاليد الممارسة الديمقراطية

كانت هى حسم الصراع بين المجال الدينى والمجال السياسى، والوصول إلى صيغة تنظيمية تحدد لكل منهما دوره ومجاله. ولم يكن ذلك يعنى أى افتئات على العقيدة الدينية أو معاداة الدية، حيث أن حرية العقيدة واحترام العبادات والشعائر الدينية هى من صميم الحقوق التى تحميها وتصونها النظم الديمقراطية وينص عليها الإعلان العالمى لحقوق الإنسان. وإنما كان ذلك يعنى البعد بالدين عن استغلاله لتحقيق أهداف وأغراض سياسية، واستبعاد عوامل القهر والتعصب والجمود ودحض دعاوى الحكم بالحق الإلهى الذى روج له بعض رجال الدين فى العصور الوسطى لإحكام سيطرتهم على الأفراد والمجتمع والدولة ومصادرة كل أنواع الحريات.

وهكذا كان حسم هذا الصراع والنأى بالدين عن النزاعات السياسية نقطة فاصلة فى تاريخ تطور الديمقراطية منذ عصر النهضة، والذى كان له أكبر الأثر فى تحرير العقل وترسيخ حرية الفكر. ومهد ذلك بدوره للثورة الفرنسية التى فتحت الطريق أمام التوسع فى إقرار الحريات الإنسانية، فعلى أنقاض فكرة الحكم بالحلق الإلهى ظهرت نظرية العقد الاجتماعى التى اعتبرت السلطة محصلة عقد أو اتفاق بين الحاكم والمحكومين كى ينوب فيها عنهم ويلتزم بعدن المساس بحقوقهم الطبيعية الأساسية، كما تعمقت الفكرة الديمقراطية التى تؤكد أن الأمة هى مصدر السلطات. وهكذا تطورت مفاهيم الديمقراطية الليبرالية فى ظل هذه المبادئ التى كانت بمثابة الشروط الأولية التى قامت على أساسها النظم الديمقراطية وصيغت عليها دساتيرها وقوانينها، وأرسيت على أساسها تقاليد وقواعد التعددية فكرا وممارسة.

لقد كانت تلك هى المحددات التى انطلق منها علماء السياسة المعاصرون وطوروا فى إطارها الأدبيات الديمقراطية، بحيث صار الحديث بدونها عن الديمقراطية هو حديث عن الشكل دون المضمون، وفى ضوء هذه الخلفية التاريخية والتجربة السياسية للنظم الديمقراطية المعاصرة يمكن فهم بعض الحقائق الأولية عن طبيعة الديمقراطية. ويقودنا ذلك إلى استعراض بعض المواقف العامة للحركات السياسية الإسلامية من هذه المسألة، ولعل أهم ما يمكن التوقف عنده هو منطلقاتها الأيديولوجية والفكرية. فهذه الحركات لا تزال تعلن تمسكها بفكرة "الخلافة" وتتبنى مفهوما غامضا عن "الحاكمية لله"، وترفض القبول بمبدأ أن الأمة هى مصدر السلطات، وتطالب

إلغاء القوانين والتشريعات المدنية الحديثة وتطرح فى مقابلها تطبيق الشريعة الإسلامية، وفق تفسيرها ورؤيتها الخاصة لها، وهو ما قد يعنى فى النهاية السعى إلى التغيير الجذرى فى طبيعة الدولة والمقومات الأساسية التى تقوم عليها، ومصادرة الحق فى أى اختيار بديل، ويرتبط بهذه الرؤية موقفها من التعددية التى لا تقرها إلا فى إطار مرجعية أحادية تسبغ عليها صبغة دينية، الأمر الذى يعنى عمليا حقها فى إقصاء باقى القوى السياسية التى يكون لها مرجعية مختلفة، وهو أمر يتناقض جوهريا مع مفهوم التعددية الحقيقية، وينفى قاعدة التنافس الحر بين مختلف القوى فى المجتمع والتى تعتبر من المقومات الأساسية للديمقراطية. وأخيرا يأتى موقف هذه الحركات من الحريات العامة والحريات الفردية التى تصيغها بنفس منطق هذه المرجعية الأحادية بل وتزيد من التقييد عليها بالاستناد إلى مقولات تتعارض مبدئيا مع مفهوم حرية الرأى والفكر والاعتقاد كما تعرفها النظم الديمقراطية وتقرها جميع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان.

والواقع أن الخبرة العملية تثبت أن هذه الرؤى والأهداف تتجاوز الحدود النظرية فوصول أصحاب هذه الحركات والتيارات إلى قمة السلطة فى تجارب أخرى مثل السودان وإيران كان وسيلة لاحتكار الحكم وإقصاء كل الأحزاب والتيارات السياسية، ومصادرة الحريات العامة، وفرض قيود صارمة على حرية الرأى والفكر وعلى حركة قوى المجتمع المدنى، كما تثبت أيضا أن وجود ما يسمى بمرجعية واحدة تلتزم بها كافة القوى السياسية لم يقلل من الصراعات الدموية والانشقاقات الحادة بين التيارات والجماعات التى تنتمى إلى المرجعية الإسلامية نفسها! وأدت هذه الصراعات فى النهاية إلى إغراق دول فى حروب أهلية أو دخولها فى حلقة مفزعة من العنف مثلما حدث فى أفغانستان والجزائر.

ولهذا تبقى هناك فجوة كبيرة بين إعلان بعض فصائل وتيارات الحركة الإسلامية بقبول الديمقراطية من حيث الشكل وبين التزامها الفعلى بأفكارها ومبادئها وقواعدها فى الممارسة. فالديمقراطية فى التحليل النهائى هى ظاهرة مرتبطة فى النشأة والوجود والاستمرار بالمجتمعات الحديثة، وبإتاحة أكبر قدر من الحريات وضمانها. ولا يمكن أن تكون مجرد وسيلة لدعم الأفكار الشمولية التى تسعى لتغيير وجه هذه الحياة المدنية، وإقامة

"ثيوقراطية" جديدة تعيد تاريخ القهر الفكرى والسياسى التى تعرضت لها الجماعة الإنسانية فى عصور ماضية.

إن كل هذه الاعتبارات ستظل مطروحة عند الحديث عن واقع ومستقبل الحركات السياسية الإسلامية، وهى اعتبارات تفرض تحديات معينة أمام عملية التحول الديمقراطى - ليس فى مصر فقط، وإنما فى تجارب أخرى كثيرة - كما تطرح قضايا على القوى الإسلامية الإجابة عليها ومواجهتها ربما بفكر جديد، وعقلية أقل سلفية وانغلاقا.

د. هالة مصطفى
القاهرة فى ٢٤ ديسمبر ١٩٩٨

تقديم الطبعة الأولى

لقيت ظاهرة "الإسـلام السياسـي" فـي مصـر، والعـالم العربـي والإسلامي، اهتماما كبيرا من مركز الدراسـات السياسـية والاسـتراتيجية بالأهرام، خاصة مع البدء في إصدار التقرير الاستراتيجي العربي منذ عـام ١٩٨٥ . ومع أن تعبير "الإسلام السياسي" هو في الأصل تعبير أجنبي، كمـا أن استخدامنا له ربما تجاوز بعض المقاصد التي صك من أجلها، فضلا عمـا ينطوي عليه من إيحاءات مضمونية محددة، فإننا نعتبر أنه صالح للاسـتعمال . إننا نشير به - إلى تلك القوى التي تجعل من "الإسلام" أيديولوجية سياسـية، تتضمن تحديدا للمجتمع السياسي الأمثل المنشود، ونقدا للمجتمـع السياسـي الراهن، وتعريفا بوسائل وأدوات الانتقال من المجتمع الراهن إلـى المجتمـع الأمثل سواء تضمنت تلك الوسائل العنف، أو غيره من الوسائل.

بهذا الفهم فإن الدكتورة/ هالة مصطفى - الخبيرة في المركـز والتـي دارت أطروحتها للدكتوراه حول نفس الموضوع، واستنادا إلى خبراتها الطويلة فـي معالجة الموضوع في التقرير الاستراتيجي العربي، وفي عدد مـن البحـوث والمقالات في الصحف والدوريات المصرية والعربية والأجنبية، تسعى إلـى تقديم معالجة مركزة لقوى الإسلام السياسي في مصر وفق منهج لا يخطـئ المرء مراعاته لإعتبارات ثلاثة :أولا التسلسل التاريخي لتطـور الظـاهرة أخذا في الاعتبار جوهر فكرة الإسلام السياسي لدى اصحابها ثانيا: السـياق الاجتماعي - الاقتصادي - السياسي الذي تجري فيه الظاهرة في ظل مرحلة من تطورها، هو السياق الذي يلخص تطور الأوضاع في مصر على امتـداد القرن الحالي . ثالثا: التركيز على ما هو جوهري ويخدم فكرة البحث وتـرك عديد من الظواهر الثانوية او الاضافية التي لا تتصل بصلب فكرته .

وتعالج المؤلفة موضوعها في فصول متوالية : الاحتكاك بالحضـارة الغربية وظهور الفكر الاصلاحي والثاني : الاخوان المسـلمون، والثـالث : الجماعات الراديكالية والعنف السياسي . وفي حين اجتـهدت المؤلفـة فـي استخلاص أهم الأحكام والدلالات من التاريخ المكتـوب للقـوى موضـوع التحليل في الفصلين الأول والثاني، فانها اعتمدت بشكل يكاد يكـون كـاملا على المصادر الميدانية المباشرة في كتابة الفصل الثالث، وهو الأمـر الـذي

سهله لها عملها فى المركز . أما فى مقدمة الكتاب - فإن الدكتـــورة /هالـــة مصطفى استطاعت فى براعة أن تستعين بآراء كبار المفكرين والباحثين فـــى التاريخ المصرى الحديث لتفسر للقارئ ما سوف يطالعه بعد ذلك فى الكتـــاب أى : لماذا تتخذ فى الغالب حركات الاحتجاج الاجتماعى فى مصـــر طابعـــا مدينيا رغم اسبابها السياسية والاجتماعية، ولماذا لا تتحول جماعات العنـــف الاسلامية من جماعات محدودة الى حركة جماهيرية واسعة ؟

تلك نص الاسئلة التى اجتهدت الدكتورة/هالة مصطفى فـــى الاجابـــة عنها، فى اطار الجهد العام لمركز الدراسات السياسية والاســـتراتيجية فـــى دراسة وتحليل القوى السياسية فى المجتمع المصرى المعاصر .

د. أسامة الغزالى حرب
مدير المركز بالانابة

مقدمة

يكتسب كل شعب على مر العصور خصائص وسمات تميزه عن غيره من الشعوب وتحفظها ذاكرته التاريخية والسياسية . هذه الخصال هى التى ترسم ملامح شخصيته الوطنية بحيث يصعب على أى باحث فى تناوله لأى ظاهرة سياسية إغفال هذا الجانب . وغالبا ما تساهم الشخصية الوطنية بطبيعتها وخصائصها ليس فقط فى تشكيل الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية/ وإنما فى تحديد ردود فعل الشعب ازاءها وسبل تعامله معها . وللشعب المصرى – على وجه التحديد – بفعل تاريخه وبفعل حضارته القديمة، وشخصيته المتميزة التى عاشت معه عبر عهوده السياسية المختلفة الفرعونية، والمسيحية، والإسلامية، والحديثة . ويؤكد الوطنية المصرية، فيذكر طه حسين "ان العقل المصرى القديم لم يتأثر بالشرق الأقصى ولا بالشرق البعيد قليلا ولا كثيرا، وانما نشأ مصريا ثم أثر فيما حوله وتأثر به" [(١)] . وطه حسين – من أشد القائلين – فى كتابه الشهير "مستقبل الثقافة فى مصر" الذى صدر عام ١٩٨٣، بخصوصية الشخصية المصرية التى رأها نتاجا لحضارة مصر الفرعونية وتفاعلها مع الحضارة الاغريقية والرومانية . ومن هنا كان حرصه الشديد على إبراز هوية مصر الثقافية وامتداداتها فى ثقافة حوض البحر المتوسط حيث الانتماء الحضارى الطبيعى من وجهة نظره استنادا إلى العوامل الجغرافية، رغم اعترافه بالروابط التى رابطتها بالثقافة العربية الإسلامية.

وفى "سندباد إلى الغرب" الذى صدر عام ١٩٤٩ ينطلق حسين فوزى من نفس نظرة طه حسين حول خصوصيه الحضارة المصرية التى يراها من خلال التسلسل التاريخى للحضارات، مشاركا "أصيلا" فى صنع الحضارة الحديثة فيقول ص (٢٩٢) "ونحن المصريين أحق الناس بدراسة الحضارات، لأننا أثبتهم حقا فى تراث الإنسانية العظيم الذى تواضع الناس على تسميته الحضارة الغربية، لا لأنها حضارة اختص بها الغرب أو ورثها عن ابيه، بل لأنها فى التسلسل التاريخى للحضارات نمت وترعرعت اخيرا فى غرب أوروبا بعد ان تشربت وتمثلت تيارات الحضارة من طيبة وممفيس وصور وصيدا واثينا والاسكندرية وروما وبيزنطة وبغداد ودمشق والقاهرة"

. وهذه الخصوصية لدى حسين فوزى تجد ايضا انتماءها الطبيعى فى ثقافة حوض البحر المتوسط . وهذه الاستمرارية التاريخية للشخصية المصرية منذ حضارتها الفرعونية، جسدها توفيق الحكيم فى رواية "عودة الروح" التى كتبها عام ١٩٢٨ ونشرها فى ١٩٣٣، حيث رأى بعث الروح الفرعونية من خلال "أوزيريس" الرمز شرطا لميلاد مصر الحديثة، وفى "ذكرياتى فى السياسة المصرية" يؤكد محمد حسين هيكل على فرعونية مصر التى تكسبها تميزا وخصوصية على مر التاريخ . بل إنه طالب فى مقدمة كتابه "تراجم مصرية وغربية" بدراسة تاريخ مصر كتاريخ مستقل لأمة مستقلة .

ويكاد يتفق أغلب من تناولوا "الشخصية المصرية" بالتحليل – على اختلاف توجهاتهم – على عمق تراثها الحضارى الذى حفظ لها طبيعتها . فيقول جمال حمدان صاحب العمل الضخم "شخصية مصر " بعد اعترافه بدور العصر العربى الإسلامى فى تغيير بعض عناصر المركب الحضارى المادى وغير المادى " وفق تعبيره (إن دور العرب عموما فى مصر وفى غيرها لابد ان يدعو إلى التفكير، فهم لم يأتوا معهم بحضارة ذات بال ومع ذلك بعثت الحضارةعلى ايديهم حيث دخلوا، لقد تتلمذ العرب الفاتحون فى مدرسة مصر المفتوحة وعلى يدها تحضروا، والواقع ان دور العرب كان دور الشرارة التى الهبت الوقود الحضارى الخامل فى مصر دون ان تجيئنا بجسم الوقود نفسه) (٢) .

ولا يعنى الحديث عن تراث مصر الفرعونى واستمراريته فى تحديد ملامح الشخصية الوطنية المصرية، اغفال المقومات الأخرى التى قامت عليها هذه الشخصية، وأضافت إليها من خصائصها – فكما يشير د لويس عوض، وهو من اشد المؤيدين لأصالة مصر الفرعونية – (ان النظرية القائلة بأن الهوية المصرية فرعونية خالصة، هى مبالغة فى التبسيط ولم يقبل بها أحد الا اعداء "القومية المصرية" ليسخروا من هذا المبدأ بالمبالغة الكاريكاتورية، فالواضح من تاريخ مصر بعد العصر الفرعونى، أن الحضارة المصرية مكونة من جملة طبقات : اليونانية والرومانية والبيزنطية، والعربية، والمملوكية والتركية والأوروبية الحديثة . وهذه الطبقات ليست بالضرورة متراكمة ترتاح فيها طبقة فوق طبقة، وترتاح كلها فى البنية

التحتية الفرعونية ولكن تكونت منها سبيكة أو مزيج من عناصر مختلفة أهمها هو ماضى مصر الفرعونية) (٣) * .

هذا المزيج الذى تحدث عنه لويس عوض والذى اكده كثير من المفكرين والمؤرخين كما سبقت الاشارة – هو الذى أعطى خصوصية للشخصية الوطنية المصرية وأكسبها تميزا وسمات خاصة تكرست عبر التاريخ . ولأن التعرض لمصر الحديثة لا يمكن أن يتم بمعزل عن ماضيها، فإن قراءة مقومات الشخصية المصرية قد يقدم مدخلا هاما لتحليل الظواهر السياسية الحديثة كتلك المتعلقة بموضوع البحث وهى "الإسلام السياسى فى مصر" .

لقد لعب الدين دورا محوريا فى تشكيل الشخصية المصرية على مر العصور، بل ويرى كثير من المفكرين والمؤرخين ان الدين – بغض النظر عن نوع الديانة – ظل يحتل نفس الموقع فى حياة المصريين منذ العهد الفرعونى القديم وحتى عهدنا الراهن، وفى تحليله لجماعات الإسلام المعاصرة، يثير حسن حنفى هذا البعد حين يقول (ان الدين لعب منذ الفراعنة الدور المحورى فى حياة الشعب، خاصة وان حياة المصريين تقوم على الزراعة وهو ما يجعل الدين متجذرا فى حياتهم الإجتماعية والسياسية بسبب نمط الحياة الفلاحية) (٤) .

وطوال تاريخ مصر، بقى العنصر الدينى عاملا فعالا فى صياغة القوانين الحاكمة فى المجتمع، وفى تحديد شكل العلاقات الإجتماعية

---

* يهتم جمال حمدان فى تحليله "للشخصية المصرية" والكشف عن عوامل استمراريتها بالجانب المادى فى الحضارة الذى يرجع إلى عوامل الطبيعة التى فرضت نمطا واسلوبا معينا فى الحياة على المصريين منذ الفراعنة إلى الآن وهو ما يسميه بوحدة المصرى عبر التاريخ ويقول جمال حمدان عن استمرارية هذا الجانب المادى فى الحفاظ على بعض خصائص الشخصية المصرية على مر الأزمنة (ان أغلب نظم الإدارة وشئون الحكم وفنون الرى والزراعة التى صنعتها من قبل ضرورات البيئة الفيضية ورثها العرب بقليل من تغيير وعلى مستوى التفاصيل الصغيرة، فقد ظلت السنة الزراعية مثلا هى السنة القبطية أى الفرعونية أصلا بفصولها واسماء شهورها وأمثالها وفولكلورها .. ببساطة لأنها هى السنة النيلية) (ص ٤٣٩) ونفس المعنى قاله حسين فوزى حين اشار إلى ان "الشعب المصرى اليوم هو نفس الشعب منذ الاف السنين وان وحدة المصرى عبر تاريخه هى وحدة الشقاء الناشئ عن الاستغلال (حسين فوزى، سندباد مصرى جولة فى رحاب التاريخ . دار المعارف، القاهرة ١٩٦١، ص ١١٣ – ١١٥) .

والسياسية خاصة العلاقة بين الحكام والمحكومين، فقد كان الرمز الدينى منذ عهد الفراعنة هو وسيلة الحكم فى إخضاع الشعب .

ويختلف الأمر فى العهود التالية القبطية والإسلامية بدولها ومذاهبها المختلفة . كما كان فى المقابل هو محرك للثورات التى اكتسبت طابعا دينيا، بل كان فى أكثرمن حالة عامل تجمع قوميا ضد العدو الخارجي (كما فى عهد الدولة الايوبية حين لعب الدين دورا أساسيا فى النضال ضد الحروب الصليبية) (٥) . ولم تستطع الثورات الوطنية ان تغفل عمق هذا الميراث، فالثورة العرابية (١٨٧٩ - ١٨٨٢) التى مثلت نقطة تحول فى تاريخ العمل الوطنى المصرى لم يكن بمقدورها تجاوز فكرة الخلافة، ويعلق لويس عوض عليها بقوله (ان العرابيين لم يكونوا يعرفون ماذا يريدون، أو على الاصح انهم كانوا يريدون مصر للمصريين، أى يريدون الدولة القومية، ولكنهم من جهة أخرى كانوا يقبلون التبعية للثيوقراطية العثمانية) (٦) .

واذا لم يكن هناك خلاف حول الدور البارز الذى لعبه الدين فى تاريخ الشعب المصرى وفى تاريخ ثوراته وتمرده، والذى ظل يشكل مقوما من مقومات الشخصية الوطنية، إلا أنه - فى المقابل - كان للمقومات الأخرى فى هذه الشخصية اثر فى تحديد طبيعة هذا الدور، وفى صبغ سمات معينة على طبيعة التدين عند المصريين . إذ كان هذا التدين أقرب إلى التدين الفردى الملتصق بالعبادات منه إلى التدين السياسى ذى الصفة الجماعية، كما انه اتسم إلى حد كبير بطابع عملى نزع عنه سمة التشدد والعنف الجماهيرى . وفى ذلك يقول طه حسين (إن التاريخ يحدثنا بأن رضا مصر عن السلطان العربى بعد الفتح لم يبرأ من السخط ولم يخلص من المقاومة والثورة، وبأنها لم تهدأ ولم تطمئن الا حين استردت مصر شخصيتها المستقلة فى ظل ابن طولون، وفى ظل الدول المختلفة التى قامت بعده، فالمسلون - إذن - فطنوا منذ عهد بعيد إلى أصل من أصول الحياة الحديثة، وهو ان السياسة شئ والدين شئ اخر وان نظام الحكم وتكوين الدولة إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوما على أى شئ آخر) (٧).

وفى معالجة عقلانية لموقف الإنسان المصرى من الدين يشير عباس محمود العقاد إلى ان الذهن المصرى ذهن عملى واقعي، ويفسر ذلك بقوله (ان الأرض والنيل والفيضان والغلة أى المحصول كلها بالنسبة للذهن

المصرى وقائع محسوسة مطردة فى قياس العقل لا تتصل بعالم الغيب الا اتصالا بسيطا لا يحوج المرء إلى خيال جامح وإنما يحوجه إلى التدين والإيمان)[٨]*

ومن هنا يرى العقاد أن هذا هو سبب هدوء العقيدة الدينية عند المصرى وخلوها من التعصب وخلو تاريخ مصر الدينى من المذابح الطائفية . وتصل عفاف لطفى السيد إلى نفس الرأى من خلال تحليلها لطبيعة الشخصية المصرية فتقول (هكذا كانت عقلية الفلاح مليئة بمزيج من فهم الروحيين أو : عباد الطبيعة "Animism" باعتبار انه عودة إلى القديم، إلى تراثه الفرعونى، وكثير من احتفالاته الرسمية التى لها علاقة بالميلاد والموت والارض كانت بلا شك فرعونية بحتة فى أصلها غشاها طلاء رقيق من الإسلام والمسيحية) [٩] . حول هذه الإستمرارية أكد لويس عوض على وجود صلات حميمة بين بعض المعتقدات والعادات والتقاليد فى مصر الفرعونية وفى مصر اليوم : مثال ذلك الطقوس الجنائزية، وطقوس الولادة والسحر ضد الحسد والمرض، وطقوس الإخصاب) [١٠] .

وانطلاقا من نفس المنظور، رأى من الباحثين ان اعتناق المصريين للإسلام لم يشكل انقطاعا فى المكونات الاساسية للشخصية الوطنية المصرية ولموقفها من الدين، بل ان عدم وجود مؤسسة دينية دنيوية فى الإسلام كان يتلاءم تماما مع طبيعة الفلاح المصرى ونزوعه الدائم للاستقلال بإيمانه عن أى جهة وسيطة بينه وبين إلهه الذى يعبده، خاصة وان هذه النزعة الاستقلالية تولدت منذ عهود قهره واستغلاله من قبل الفرعون والمؤسسة الدينية التابعة له، مما اعطى له مبررا للتمرد عليها . كذلك فان هذه الاستقلالية والفردية فى التدين هى فى - نظر البعض - التى سمحت للمصرى ايضا ان ينقل معه إلى الإسلام كل ما ورثه من عادات وطقوس عن ديانته القديمة كانت قد عاشت بالمثل خلال المسيحية [١١] .

وتأكيدا على هذه النزعة الاستقلالية والعملية فى نفس الوقت، يفسر كثير من الباحثين سر قبول المصريين بتغيير ديانتهم أكثر من مرة حين

* يدلل العقاد على رأيه بقوله ان الإنسان المصرى فى عهوده القديمة خلق عالمه السماوى على نمط عالم الأرض يأكل فيه الإنسان ويشرب ويستعد له بالطعام وبمتاع هذا العالم الأرضى وآنيته، ويعمل على ان يحفظ جسده من العطب لأنه الجسد الذى سيعيش به بعد البعث .

تركوا ديانتهم الفرعونية القديمة واعتنقوا المسيحية ثم تركوا الاخيرة ليعتنقوا الإسلام . وأخيرا تحولوا داخل نفس الديانة من مذهب إلى آخر، فتبنوا المذهب الشيعى حين استعانوا بالفاطميين ضد الدولة الاخشيدية السنية، ثم عادوا وثاروا على الفاطميين وقبلوا العودة إلى المذهب السنى مع الدولة الايوبية (١١٧١م) (١٢) .

هذه اللمحة السريعة عن طبيعة الشخصية الوطنية المصرية تكشف عن جانبين هامين من جوانبها قد يبدوان متناقدين رغم تلاصقهما، وهما عمق البعد الدينى ومحوريته فى هذه الشخصية من ناحية، ثم اتخاذه طابعا فرديا وعمليا من ناحية أخرى، وأهمية هذين البعدين تكمن فيما قد يقدمانه من تفسير لبعض التساؤلات الأساسية التى يثيرها موضوع هذا الكتاب، أى "الإسلام السياسى" وبالتحديد تساؤلين جوهريين الأول هو لماذا تتخذ فى الغالب حركات الاحتجاج الاجتماعى فى مصر طابعا دينيا رغم أسبابها السياسية والاجتماعية ؟ والآخر، لماذا لا تتحول جماعات العنف الإسلامية من جماعات محدودة إلى حركة جماهيرية واسعة ؟ واذا كان البعد الأول الخاص بعمق النزعة الدينية عند المصريين هو الذى يساعد على الإجابة عن التساؤل الأول، فإن الطابع الفردى والعملى للتدين المصرى هو الذى يمثل عائقا حقيقيا أمام انتشار الإسلام السياسى الراديكالى فى مصر وهو ما يقدم اجابة عن التساؤل الآخر .

فى هذا السياق، يعالج الكتاب تطور "الإسلام السياسى"* فى مصر من خلال مناهج مقارنة ويتتبع الموجات الثلاث الكبرى فى ذلك التطور، وهى حركة الاصلاح الدينى التى تمت بالذات على ايدى الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده، ثم جماعة الأخوان المسلمين التى مثلت نقطة تحول أساسية عن المسار الأول لحركة الإصلاح، ثم جماعات العنف السياسى الإسلامى المعاصرة التى خرجت فى جوهرها من عباءة الأخوان المسلمين .

---

* تجدر الإشارة إلى أنه رغم هذه التحولات التى أرتبطت فى الغالب بدوافع سياسية واجتماعية، فقد ظل المصريون على موقفهم الوسطى فى التدين فتحولهم إلى المذهب الشيعى لم يرتبط بقبولهم لمبدأ الأمانة ولا بموقف عدائى من الصحابة . كذلك فإن رضاءهم بالانقلاب السنى الذى أحدثه صلاح الدين الأيوبى لم يعن تركهم لكل تقاليدهم الشيعية خاصة اعتزازهم (بآل البت)، وهو ما ادى فى لحظة تاريخية إلى تمردهم على الدولة الأيوبية السنية وبخاصة فى فترة حكم الملك العادل (١٢٠٠-١٢٩٨) .

وفى إطار هذه الرؤية المقارنة، تهتم الدراسة بوضع كل حركة فى سياقها التاريخى، وتوضح بايجاز شديد أهم أبعادها السياسية والاجتماعية . ويبدو من خلال هذا التسلسل الذى بدأ بالدعوة الإصلاحية، وانتهى بجماعات العنف، أن جماعة الأخوان المسلمين قد أحدثت أنقطاعا عن التوجه الأول الذى أرساه رجال حركة الاصلاح، كما أن جماعات العنف المعاصرة شكلت امتدادا لجوهر الخط الذى أرساه الأخوان المسلمون . رغم الفروقات والتمايزات بينهما .

وفى ختام هذه المقدمة اود أن أوجه شكرى إلى كل من عاونني فى تحرير الفصل الثالث من الكتاب - على وجه التحديد - والذى يختص بمعالجة جماعات الإسلام السياسى المعاصرة .

واخص بالشكر مساعدى الأول فى البحث خالد صلاح وأشكر له جهده الهام الذى بذله فى استكمال تجميع الوثائق الخاصة بهذا الجزء وفى اعداد عدد من اوراق العمل المتعلقة ببعض هذه الجماعات، وعقد لقاءات مع قياداتها إلى جانب قيامه باعداد الجدول الخاص بنشاط العنف الملحق بنهاية الفصل الثالث .

كما أشكر مساعد الباحث الثانى خليفة ادهم على اسهامه فى اتمام العمل الميدانى وإعداد ورقة العمل الخاصة بالخريطة التنظيمية للجماعات الإسلامية المعاصرة .

وأخيرا أشكر كل من تعاون معى من داخل هذه الجماعات ممن لم ترد أسماؤهم سواء من خلال اتاحة الفرصة للقاء والتعرف على افكارهم، أو من خلال توفير البيانات والمصادر من الصعوبات بسبب قلة المراجع من ناحية، وطابع السرية والغموض الذى يحيط بأفكار هذه الجماعات وانشطتها من ناحية أخرى .

فاليهم جميعا امتنانى الشديد .

هوامش المقدمة

١- المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، المجلد الرابع، علم التربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨١، ص ٢٧
٢- جمال حمدان، شخصية مصر، ودراسة في عبقرية المكان، ج٢، القاهرة، عالم الكتب، سبتمبر ١٩٨١، ص ٤٣٩ .
٣- د. لويس عوض، مصر تواجه ماضيها، المصور ١٩٨٣/٩/٩، ١٩٨٣/٩/١٦ في د. لويس عوض دراسات في الحضارة، دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٨٩ (ص ١٢٥-١٣٥)، ص ١٣٣ .
٤- Hassan Hanafi, "The Revelance of the yspamic Alternative in Egypt" ESPRIT, (4) avril 1983 pp 54-74.
٥- د. طاهر عبد الحكيم، الشخصية الوطنية المصرية قراءة جديدة لتاريخ مصر، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٦، ص ٧٧ .
٦- د. لويس عوض، قصة العلمانية في مصر، المصور ١٩٨٣/٩/٣٠، ٨٣/١٠/٧ في د. لويس عوض لويس عوض دراسات في الحضارة، م.س (ص ص ١٣٥-١٤٨)، ص ١٣٨ .
٧- المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، المجلد الرابع، علم التربية، م.س، ص ٢٧ .
٨- عباس محمود العقاد، سعد زغلول سيرة وتحية، القاهرة، بيروت،دار الشروق (د.ت.ن) ص ص ٢٦-٢٧ .
٩- د. عفاف لطفي السيد، تجربة مصر الليبرالية ١٩٢٢-١٩٣٦، وترجمة عبد الحميد سليم، المركز العربي للبحث والنشر، والقاهرة، ١٩٨١، ص ٥٤
١٠- د لويس عوض، مصر تواجه ماضيها، في د. لويس عوض دراسات في الحضارة م.س، ص ١٣٠ .
١١- طاهر عبد الحكيم، الشخصية الوطنية المصرية، م.س، ص ٩٦ .
١٢- المرجع السابق، ص ٧٨ .

الفصل الأول
الاحتكاك بالحضارة الغربية
وظهور الفكر الإصلاحى

المبحث الأول
السياق التاريخى لنشأة الفكر الإصلاحى

١- ضعف الامبراطورية العثمانية ونمو التيار الإصلاحى :

مع مطلع القرن السابع عشر، بدأت تظهر عوامل الأزمة داخل الامبراطورية العثمانية، فقد شهد عام ١٦٢٣ ثورة الانكشارية التى كشفت عن مدى ضعف السلطة المركزية ممثلة فى "السلطان" والتى أدت إلى مقتل السلطان عثمان الثانى وتدخل الانكشارية فى تعيين السلطان الجديد وعزله، إلى جانب تدخلهم فى تنصيب وخلع الوزراء [١] . وفى المقابل سرى الضعف فى باقى كيان الامبراطورية، حيث ارتبط ضعف القيادة المركزية بقيام ثورات الولاة والامراء المحليين وتوقف الفتوحات وتراجع الجيش العثمانى الذى قلت موارده واصبح هونفسه مصدرا للقلق وتحريك الثورة داخل الامبراطورية . وكان من الطبيعى فى ظل هذه الأحوال ان يستشرى الفساد وسوء الإدارة، والذى زاد منه الأزمة الاقتصادية وعجز السلطنة العثمانية عن تأمين الولاء اللازم للحفاظ على سلطتها فى الولايات [٢] أما المؤسسة الدينية فى ظل هذه الأوضاع، فقد أصبحت جزءا من مراكز القوى التى تتحيز إلى القوة الغالبة، سواء تمثلت فى السلطان أو القوى الانكشارية .

فى هذا الاطار بدأ يظهر تيار يدعو إلى إصلاح مؤسسات الدولة وكشف أسباب الانحطاط التى حلت بالامبراطورية . وبدأت الدعوة إلى الاصلاح تتوجه بشكل أساسى إلى القطاع العسكرى والإدارى والمالى فى الدولة .

وشهد القرن الثامن عشر صيحات مماثلة للإصلاح، لم تكن فقط بتأثير عوامل التفكك والانحلال الداخلى الذى أصاب الإمبراطورية العثمانية، وأنما أيضا بتأثير التحدى الذى أخذت تجسده الدول الاوروبية، والذى بدا أثره واضحا فى أواخر القرن،أى فى فترة حكم السلطان سليم الثالث (١٧٨٩-١٨٠٨) . فقد شهد حكم سليم عددا من السياسيات الإصلاحية، فبادر باستخدام "نظام جديد" يقوم على موازاة النظام القديم الذى تمثل بشكل أساسى فى الانكشارية ونظام التعليم الدينى، إلى جانب اتخاذ بعض التدابير المالية التى تتضمن أحكاما للتنظيم المالى للدولة . وقد تمت الإصلاحات فى عهد سليم الثالث على مستويين، أولهما المستوى العسكرى حيث شكلت قوات

نظامية خارج اطار الانكشارية، والثانى مستوى التعليم، حيث اهتم بتطوير وفتح مدارس جديدة لتدريس العلوم الوضعية مثل الهندسة، والرياضيات وغيرها من العلوم التى استبعدت من التعليم الدينى التقليدى (٣) .

ويشير ادوارد مورتيمور إلى أن التيار الإصلاحى داخل الامبراطورية العثمانية نما وبدأ يظهر منذ أواسط القرن الثامن عشر، إذ حاولت الحكومة العثمانية خلق جيش جديد على النمط الاوروبى وبناء مدرسة عسكرية وأخرى للهندسة، وبعد ذلك للرياضيات، وما أن جاء السلطان سليم الثالث إلى الحكم عام ١٧٨٩ حتى بدأ فى اصلاح الجيش وفتح مدارس ومعاهد تدريبية جديدة، وادخال تعليم اللغات الأجنبية مثل الفرنسية والايطالية . ولقد نظر إلى هذه الإصلاحات من زاويتين، الأولى، محاولة تقوية الأمة فى مجموعها، والأخرى تقوية مؤسسة السلطنة من خلال جلب الأجانب والاستعانة بأفكارهم فى مواجهة النخب التقليدية خاصة من العسكريين و "العلماء" الذين كانت لهم السيطرة والتأثير على باقى المجتمع العثمانى حتى أنه كان بمقدورهم تحريك الشعب والحصول على دعم واسع لمعارضة الإصلاحات التى أدخلها السلطان سليم الثالث، مستفيدين فى ذلك من مشاعر عدم الرضا التى سادت فى أنحاء الإمبراطورية من جراء الازمة الاقتصادية (٤)، لدرجة انهم تمكنوا فى النهاية من الإطاحة بالسلطان سليم وإيقاف حركة الاصلاح بمساعدة قوات الانكشارية عام ١٨٠٧ .

وما يهمنا فى هذا الصدد هو ان الإصلاحات التى تمت فى عهد السلطان سليم الثالث كانت تهدف فى الأساس إلى ايجاد بدائل تدريجية للمؤسستين القديمتين العسكرية والدينية، واضعافهما دون إلغائهما . صحيح أن بعض العلماء أيدوا محاولات سليم الإصلاحية، الا ان المؤسسة الدينية فى مجموعها كانت ضد هذه الإصلاحات، اذ اعتبرتها نوعا من "البدعة والكفر" . وهكذا برز اتجاهان متوازيان من خلال حركة الاصلاح الأول هو الإتجاه الإصلاحى الذى تبلور مع محاولات السلطان سليم الثالث، والذى تأثر بالتجربة الغربية فى بناء الدولة والمؤسسات، والآخر تمثل فى الاتجاه المحافظ الذى عبرت عنه نخبة "العلماء" التى كان لها مركز قوى ترسخ فى البنية المؤسسية للدولة العثمانية إلى جانب هيمنتها المعنوية وقدرتها على اصدار "الفتاوى"، أى امتلاكها لقوة "الاجازة" والتحريم فى عملية التغيير

التى تتطلبها أى سياسة إصلاحية . وقد قاوم هذا الاتجاه حركة الإصلاح التى قام بها السلطان سليم الثالث . وكانت هذه "الثنائية" هى أحد ابـــرز جوانـب ازمة السياسة الإصلاحية العثمانية طوال القرن التاسع عشر ومطلـــع القـــرن العشرين [٥] . فأصحاب هذه السياسية كانوا يلجأون إلى تبرير الإصلاح مـــن خلال "الفتوى"، أى مطابقة القوانين بالاحكام الشرعية وكانت القوى المقاومـة للإصلاح تلجأ بدورها إلى تكفير هذه الاتجاه واعتباره بدعة [٦] . والواقــع أن هذه لم تكن أزمة الإصلاح الوحيدة داخل الإمبراطوريـــة العثمانيـــة، ولكــن التوجه العدائى للقوى الاستعمارية الغربيـــة، ومشـــاريعها لاقتســـام الدولـــة العثمانية، شكلت جانبا آخر هاما من جوانب هذه الأزمة، بسبب ما ترسب فـى الوعى الإسلامى من الخلط بين الإصلاح والسياسة الغربية.

غير أن حجم الإصلاحات التى شهدها القرن التاسع عشر حمـل طابعـا تحديثيا غريبا لا يمكن إغفاله، ففى عام ١٨٣٦ اســتطاع الســلطان محمـــود الثانى تحطيم مؤسسة استمرت لمدة خمسة قرون . وبعد حوالى نصف قـــرن، شهدت الإمبراطورية حركة إصلاح أخرى عرفت باسم سياسة التنظيمـــــات، وتم تشكيل جيش جديد لا يرتبط ضباطه بمنهج "العلماء"، إلى جـــانب إنشـــاء مدرسة للطب لتدريس العلوم الطبية الغربية الحديثة باللغـــــة الفرنســـية، وأن لاقت معارضة دينية من العلماء الذين وقفوا أمام تدريس علم التشريح [٧] .

وشهد عهد السلطان "عبد الحميد" مزيدا من الإصلاحات، وتم الســــماح بتدريس علم جسم الإنسان وقد اثرت هذه المحاولات الإصلاحية على موقـــع الدين فى الإمبراطورية العثمانية، رغم أن ذلك لم يكن هو الهدف مـــن هـــذه السياسات فى البداية . وبدأ "العلماء" يشكلون المعارضة التقليدية لمحـــاولات الإصلاح، واعتبروا انفسهم المدافعين الفعليين عن الإسلام، وهو ما جعلـــــهم يضعونه معهم فى موقف دفاعى [٨]، وكان هناك مظهر آخر يعـــبر عـــن رد الفعل المباشر عند "العلماء" إزاء مظاهر التحديث فى المجتمع العثمانى، وهـو رفضهم لنمط الملابس الغربى، فقد أراء العلماء الاحتفاظ بملابسهم التقليديــــة حتى يؤكدوا على التفرقة والتمييز بينهم وبين الجماعات الاجتماعية الأخـــرى مثل الضباط وموظفى الدولة والمتعلمين تعليما مدنيا، ومن هنا أخذوا مظـــهر رجال الدين [٩] . واتخذت حركة الإصلاح من خلال سياسة التنظيمات شـــكلا أكثر تحت حكم السلطان محمود – خلف – "عبد الحميد" وخلال العشـــرين أو

الثلاثين عاما التى تلت ذلك، اتخذت المزيد من الخطوات العملية للإصلاح أهمها اعادة تنظيم حركة المركزية والمحلية، وإعادة تنظيم القوانين المدنية والجنائية والتجارية . وتجدر الإشارة إلى ملاحظتين فى هذا المجال، الأولى : ان الهدف من عملية الإصلاح لم يكن هدم الشريعة الإسلامية والدستور الذى وضع عام ١٨٩٣ تحت حكم السلطان "محمود" حمل هذا المعنى صراحة [١٠] . الأخرى، أنه رغم الحماس الشديد الذى أظهرته حركة الإصلاح للأفكار والمؤسسات الأوروبية، لم تكن السلطة فى التنظيمات المؤسسية تمارس بشكل ديمقراطى، وانما اتخذت طابعا تسليطا، وكانت المطالبة بإصلاح السلطة السياسة، وبالدستور تأتى فى أغلب الأحيان من خصوم حركة الإصلاح .

وفى المقابل اثارت هذه الحركة معارضة مستمرة – اتخذت شكلا منظما – حيث تشكل فى ١٨٥٩ تنظيم سياسى سرى للمطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية، وطالبت بتشكيل مجلس تمثيلى أو نيابى للشعب يمثل مباشرة الأمة، وعرف هذا التيار بعد ذلك "بحركة الشباب العثمانيين" [١١] .

وقد استغل السلطان عبد الحميد الثانى الذى كان مثالا للحاكم المستبد(حكم فى الفترة من ١٨٧٦ – ١٩٠٩) هذا التيار، أى "الشباب العثمانيين" واستخدامه بمساعدة المؤسسة الدينية ضد الاصلاح والحركة الدستورية والافكار التجديدية فى الإسلام، ولكن على الرغم من موقفه الدفاعى عن الإسلام إلا أنه لم يرفض بشكل قاطع كل أشكال التغريب، إذ اخذ يقلد بعض التنظيمات المستوحاة من الغرب، التى رأى فيها امكانية لزيادة فعالية الدولة وتسلطها على رعاياها، ولكنه فى المقابل كان يشجع العودة إلى التقاليد، أى إلى التفسير التقليدى للقرآن، كما شجع بعض المذاهب والطرق الصوفية .

بهذا المعنى أخذ السلطان عبد الحميد الثانى بعض الأفكار الإصلاحية التى سادت فى أوائل القرن، رغم نزعته الاستبدادية، بل أن جوهر سياسته لم يكن يخالف كثيرا جوهر سياسة السلطان سليم الثالث ومحمد على فى مصر، فهو مثلهما كان يحاول أن يستورد وسائل التقنية الغربية الحديثة والسلع المادية، ولكن دون التفريط فى القيم الإسلامية . ويشير ادوار مورتيمور إلى

انه حتى العلماء فى عهده كانوا مدافعين عن النجاح المادى للحضارة الغربية دون قيمتها [١٢] .

ويمكن القول إجمالا، أن حركة الإصلاح التى شهدها القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين داخل الامبراطورية العثمانية جاءت كرد فعل للمجتمع الإسلامى على الاحتكاك بالغرب . كما ان هذه الحركة كان لها اتجاهان، الأول هو الاتجاه السياسى الذى تمثل فى جهاز الدولة واستتبعه بناء جهاز إدارى واستصدر العديد من القوانين المنظمة لقطاعات واسعة من الحياة الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية، والأخرى اتجاه فكرى عبرت عنه الحركة الفكرية والأدبية لكتاب عثمانيين مجددين، وكذلك الحركة السياسية الليبرالية الدستورية التى نشأت كمعارض لسياسة السلطان عبد الحميد الثانى، ومثلها تنظيمات "تركيا الفتاة" ثم جمعية الاتحاد والترقى وحزب "الحرية والائتلاف" والجمعيات الإصلاحية المختلفة [١٣] . هكذا نما التيار الإصلاحى خارج المؤسسة الدينية العثمانية التى وقفت فى خط متواز معه .

فى هذا السياق التاريخى، وفى إطار الحديث عن التيار الإصلاحى يجدر الوقوف عند نقطتين فاصلتين ساهمتا فى تشكيل الفكر السياسى والاجتماعى والثقافى فى مصر (إحدى ولايات الإطبراطورية العثمانية فى ذلك الوقت)، وفى ميلاد الحركة الفكرية الاصلاحية التى بدأها رفاعة الطهطاوى رائد الفكر الحديث وهما الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ - ١٨٠١)، وتجربة محمد على (١٨٠٥ - ١٨٤٨) . والواقع انه ليس ثمة فارقا جوهريا بين الحدثين من حيث تأثير كل منهما، والذى نتج عن الاحتكاك المباشر بالثقافة الغربية . فحملة نابليون بونابرت جاءت لمصر حاملة معها الفكر السياسى الاجتماعى الاوروبى الحديث، وحاولت ان تقيم مؤسسات وتسن قوانين تستند إلى هذا الفكر، واحضرت معها بعثة من العلماء والباحثين المتخصصين، كما أدخلت المطبعة العربية إلى مصر، بما كان لها من أثر كبير فى انعاش الحركة الفكرية . "ومحمد على" قاد عملية لبناء دولة على أسس حديثة بما فى ذلك إعادة بناء الجيش، واقامة صناعات تعتمد على التكنولوجيا الحديثة، وتشجيع ارسال البعثات المصرية إلى أوروبا، وخاصة لتحصيل المعارف الإنسانية والتقنية الحديثة . ومن هنا يمكن اعتبار أن كلا من الحملة الفرنسية وتجربة محمد على مثلتا أول جسر بين مصر والفكر الاوروبى الحديث .

وعلى الرغم من اختلاف التقييمات بين كثير من مؤرخى التاريخ الاجتماعى الحديث لمصر، وإختلافهم حول أثر هذين العاملين فى إحداث تغيير جوهرى للتنظيم الاجتماعى الذى كان سائدا وللمحتوى الثقافى الذى قام عليه، إلا أن اهميتها التاريخية ستبقى فيما اسفرت عنه الحملة الأولى والتجربة الثانية من انفتاح على الحضارة الغربية وعلومها الحديثة، وبداية الجدل حول التقليدية والحداثة فى المجتمع . وهو ما ساهم فى النهاية فى ميلاد حركة الإصلاح الفكرى الدينى التى بدأها رفاعة الطهطاوى واستمرت بعد ذلك من خلال أعمال الأفغانى وعبده ورضا .

٢- الحملة الفرنسية على مصر :

"استيقظت مصر من سباتها الوسيط على طرقات نابليون لتجد نفسها أمام عالم آخر تماما كما لو كان من كوكب آخر، لقد تحول مصنع الحضارة القديم ومتجرها السابق إلى متحف للحضارة على أحسن تقدير "بهذه العبارة يصور جمال حمدان حال مصر وقت مجئ الحملة الفرنسية اليها بعد فترة طويلة من العزلة فرضت عليها أيام الخلافة العثمانية .

تعد حملة نابليون بونابرت على مصر فى ١٧٨٩ وما تلاها من اتصال بين مصر وأوروبا نقطة فاصلة فى تشكيل الفكر السياسى والاجتماعى بمضمونه الحديث فى مصر وفى العالم العربى . فهذا الاتصال كان له الدور الأكبر فى ميلاد العديد من التيارات الفكرية الحديثة المصرية والعربية والتى عبرت عن عملية اللقاء بالحضارة الغربية والصراع معها والتى أدت إلى مراجعة الكثير من المعتقدات السياسية والإجتماعية والثقافية، وإعادة صياغة شكل العلاقة بين العلم والدين، فقد لعبت هذه الحملة - من خلال إدخال الأفكار الليبرالية التى كرستها الثورة الفرنسية إلى المجتمع الإمبراطورى الإسلامى - دورا هاما ليس فى خلق الفكرة القومية المصرية، واستثارتها وبلورتها حتى أضحت واقعا ملموسا وكانت احد المظاهر الهامة لميلاد مصر الحديثة.

وقد ساعد على ذلك ازدياد السخط فـــى مصـــر علـــى حكـــم الاتـــراك والمماليك السابق على الحملة الفرنسية الذى يصفه "الجبرتى" بأنه وصل إلـــى درجة تهدد بالانفجار خاصة فى زمن حكم مراد بك وابراهيم بك ** .

وكانت أهم حركة قام بها المصريون فى مكافحـــــة الاســـتبداد الـــتركى المملوكى هى تلك الحركة التى قامت عام ١٧٩٥، ووقفت بالبلاد على شـــفا ثورة شعبية وامكن للمصريين فيها استخلاص "حجة" من الوالـــــى العثمـــانى ومن زعيمى المماليك اللذين تقاسما حكم مصر يومئذ- وهمـــا ابراهيـــم بـــك ومراد بك وكانت أول "وثيقة" بين الحاكم والمحكـــــوم فـــى تـــاريخ مصـــر الحديث(١٣) .

ويشير د. لويس عوض إلى أن ذلك يعنى أن بونابرت لم يكن هو الـــذى ابتكر فكرة البعث القومى فى البلاد العربية، صحيح أن المخطط الاوروبـــى كان يهدف إلى تصفية الإمبراطورية العثمانية والاستيلاء على تركتها، ولـــم يكن هنالك سلاح أقوى من تغذية الفكرة القومية فى الأقطار التى كانت تحتلها تركيا وتقوية روح الانفصال فيها، ولكن فى المقابل كان هناك شعور قومـــى يتجمع تلقائيا فى مصر وغيرها من أمصار الإمبراطوريـــة بســـبب وحشـــية الحكم التركى المملوكى الذى قام قرونا على نـــهب خـــيرات مصـــر واذلال

** يصف جمال حمدان أثر العزلة التى عاشتها مصر فى العهد العثمانى بقوله (.. حتى اذا كـان العصر العثمانى وصلت هذه العزلة إلى الحضيض وأصيبت مصر ضمن الشرق العربى "بتصلب شرايين حضارى" حاد وانكفأت على وجهها فى بيات أو سبات شتوى تاريخى لم يسبق له = = مثيل فى تاريخها . لقد دخلت مصر سوق الترك العظيم فخرجت من مجرى التاريخ : انعزلـت - كروسيا على الطرف الاخر من اوروبا - عن كل تيارات التاريخ الحديث فى أخطـــر مراحـل تفجره وصناعته وعن الحضارة الجديدة فى آخر مراحل تخمرها وتشكلها فلم تكد تعـــرف عنـــها فضلا عن أن تشارك فيها : النهضة الاوروبيـــة، الكشـــوف الجغرافيـــة، الإنقـــلاب التجـــارى، والاستعمار الخارجى، عصر التنوير والاصلاح الدينى، عصـــر الحريـــة والثـــورات السياســـية والاجتماعية، عصر القومية ونشأة القوميات، الوطنية الحديثة، الثورة العلمية والانقلاب الصناعى ..) (شخصية مصر، م. س، ص ص ٤٤٠-٤٤١).

منذ انهيار الدول العربية فى نهاية عصر المأمون وتفككها إلى دويلات، تعاقبت على حكم مصـــر الدولة الطولونية (٨٦٧)، ثم الدول الاخشيدية (٦٣٥)، ثم الدولة الفاطميـــة (٩٨٢)، ثـــم الدولـــة الايوبية (١١٧١)، ثم المماليك البحرية (١٢٥٠)، ثم المماليك البرجية (١٣٨٢) حتى فتح مصـــر السلطان سليم الأول عام ١٥٧١ واقام فيه حكما تركيا يقوم على التعايش مع المماليك .

أهلها. وقد انتفع بونابرت من هذا الشعور وغذاه وعمل على بلورته وتحويله إلى سلاح سياسى فى معركته مع المماليك أولا ومع الترك ثانيا [١٤] .

وتجدر الإشارة إلى أن نابليون بونابرت عندما استغل هذا الشعور القومى لدى المصريين لم يشأ فى البداية ان يستفز الشعور الدينى، فتظاهر فى البداية بأنه صديق الباب العالى لأن السلطان العثمانى كان خليفة المسلمين، وقد بدا ذلك من خلال البيان الذى وجهه إلى الشعب المصرى فى اليوم الثانى لا حتلاله الاسكندرية، والذى افتتحه بالدعاء الإسلامى التقليدى، شارحا فيه أسباب الحملة، والذى ترجمه إلى العربية جماعة من المستشرقين والمترجمين المرافقين له وطبعه على المطبعة العربية التى جاء بها إلى مصر على ظهر بارجته . (وفقا لما ورد فى الجبرتى) .

وفى إطار نفس السياسة - وهى نزع السلطة من المماليك - عمد نابليون إلى إرضاء النخبة الدينية من "العلماء" لما كان لهم من مكانة اجتماعية وتأثير معنوى على الشعب، علاوة على أنهم كانوا يمثلون العنصر الوطنى فى مواجهة الأجانب من عثمانيين ومماليك وفرنسيين [١٥].

ويؤكد البرت حورانى هذا المعنى بقوله إن المنشور الذى طبعه بونابرت ووزعه على الشعب والذى أظهر فيه تعاطفا واضحا مع الإسلام لم يكن لمجرد الدعاية، ولكنه كان يدخل ضمن السياسة التى كان ينوى اتباعها وهى نقل السلطة المحلية من امراء المماليك إلى "العلماء" زعماء مصر الشعبيين والطبقة الحاكمة الوحيدة التى يمكن استبدالها بالمماليك . ولكن نشير إلى أنه كان من المستبعد - حتى لو استمرت اقامته فى مصر مدة أطول - ان ينجح فى الحكم بالمشاركة مع العلماء، لأنهم كانو يعتقدون ان أى نفع يمكن جلبه لمصر لا يوازى كونه غير مسلم يحكم بلدا مسلما، بدون إرادة السلطان [١٦] وحتى الجبرتى الذى لم يتردد فى الاعتراف بفضل الفرنسيين فى نشر المعارف والعلوم والتقنية الحديثة إلا أنه كان يثير دوما مسألة الخطر على الدين والأخلاق والتقاليد [١٧] .

نخلص من ذلك إلى أن الحملة الفرنسية رغم أثرها البالغ فى نشر الأفكار الليبرالية التى حملتها الثورة الفرنسية، ورغم الدور التنويرى الذى لعبته والتقدم العلمى الذى استقدمته معها، إلا انها فى المقابل أظهرت قوى التجاذب والتنافر التى كانت تتنازع ضمنا مصر الحديثة فى علاقتها بأوروبا

وبمجمل الحضارة الغربية . وبقى الخط الدينى التقليدى فى مواجهة قوى التغيير الجديد التى تأثرت بالأقطار الحديثة من خلال احتكاركها المباشر بالضرب . كذلك فإن السياسات الإصلاحية التى حاولت حملة بونابرت تطبيقاها فى مصر، سواء فى المجال السياسى أو الاقتصادى - الاجتماعى (طبقا لبيان "مينو" الذى أباح حق الملكية الفردية لإنهاء احتكار الدولة لملكية الأراضى الزراعية) [١٨] ظلت محدودة لأنها كانت تمثل عاملا خارجيا ولم تكن وليدة التطور الداخلى فى المجتمع، وبالتالى نظرا اليها دائما على أنها لا تعبر إلا عن قوى خارجية تماما كما ينظر إلى الأفكار الليبرالية فى أغلب الأحيان على أنها مرادفة للتغريب . ولكن مهما كانت التقييمات والعوامل السلبية التى صاحبت الحملة الفرنسية على مصر، إلا أن اثرها ظل باقيا فيما اتاحته من احتكاك مباشر بالحضارة الغربية ونشر الأفكار الحديثة والتى ظهرت جلية من خلال قضيتين أساسيتين الاولى هى "القومية" حيث غذت حملة نابليون الروح القومية المصرية وشجعت على الثورة على المماليك والانفصال عن الباب العالمى، كما دعت فى المقابل إلى إقامة حكومة مصرية تتولى مسئولية الحكم فى البلاد بعد أن كان المصريون يعيشون فى عزلة سياسية تحت الحكم التركى - المملوكى . والأخرى هى قضية "الديمقراطية" حيث جاء نابليون حاملا معه أفكار الثورة الفرنسية ومبادئها التى تقوم على الحرية والأخاء والمساواة فكانت الدعوة إلى المساواة أمام الله وامام القانون، والعمل

على إقامة حكم برلمانى أو شبه نيابى فى البلاد، كما نادى بونابرت بتصفية الاقطاع أو نظام "الالتزام" المملوكى والغاء الامتيازات الطبقية واتخاذ الخطوات العملية لتحقيق ذلك [١٩] . وبذلك مهدت الحملة الفرنسية الأرض لميلاد فكر جديد وروح جديدة .

٣- تجربة محمد على (١٨٠٥ - ١٨٤٨) :

لم تمضى سنوات على رحيل الحملة الفرنسية، حتى بدأ نجم أحد الضباط الالبانيين يسطع فى سماء مصر وهو محمد على، الذى أصدر الباب العالمى فرمانا فى ٩ يوليو ١٨٠٥ بتعيينه واليا على مصر، خضوعا لإرادة المصريين الذين رأوا فيه قوة جديدة تحميهم من الآتراك والمماليك معا[٢٠].

وبهذا آل حكم مصر إلى محمد على ليقيم فيها أهم تجربة لبناء دولة حديثة، وليستثمر الإفكار التى غرستها حملة نابليون فى التربة المصرية، ويستكمل الإصلاحات التى بدأها "السلطان سليم "الثالث" و "محمود" لتحويل مصر إلى دولة عصرية . ولتحقيق ذلك كان عليه ان يزيل العقبة الرئيسية أمام سلطته وامام سياسته الإصلاحية التى كان ينوى اتباعها، ولم يكن ليتأتى له ذلك، الا بتصفية نفوذ المماليك الذين كان الباب العالى يستخدمهم للحد من سلطة محمد على، واستطاع بالفعل إبادتهم والاستيلاء على أراضيهم، وما أن حل عام ١٨٥١ حتى كان محمد على قد اسستتب له الأمر نهائيا فى مصر، ودخل فى مرحلة بناء عظيم جعلت منه ندا للسلطان العثمانى .وكان جوهر الإصلاحات التى أرادها "محمدعلى" يتجه إلى إقامة دولة على طراز حديث علمي وكانت أهم خطواته فى هذا السبيل بناء جيش وبحرية حديثة، ونظام مركزى للإدارة وجهاز بيروقراطى عصرى ليكون عماد هذه الدولة [٢١] واستكمالا لهذه الإصلاحات قام محمد على بأجرأ خطوة وهى الغاء النظام التقليدى "للأوقاف"، والتقليل من أهمية التعليم الدينى وتقويض نفوذ "العلماء" ليس فقط من الناحية الدينية والسياسية، وإنما أيضا من الناحية الاجتماعية [٢٢] . واستطاع محمد على أن يوجه أكبر ضربة "للعلماء" رغم الدور الذى لعبوه بقيادة الشيخ عمر مكرم فى اسقاط الحكم العثمانى وانتزاع السلطة منه لتسليمها إلى محمد على، وقد بدأ باعتقال شيخ الجامع الأزهر (اكتوبر ١٨٠٨)، وبعدها بعام واحد أصدر محمد على أمرا بنفى السيد عمر مكرم إلى دمياط وذلك فى أعقاب اجتماع للعلماء دعا اليه عمر مكرم، واتخذ فيه قرارا، بمقاومة سلطة محمد على، بعد أن بدأ بفرض ضرائب على الشعب، وقال عمر مكرم قولته المعروفة "نخلعه كما سبق أن وليناه" واعتبرت نهاية عمر مكرم فى الواقع نهاية لنفوذ العلماء كقيادة سياسية محلية [٢٣] وفى هذا يقول الجبرتى (انه بعد رحيل عمر مكرم الذى كان سندا وحاميا للعلماء بدأ نفوذهم فى الاضمحلال) . واتبع محمد على هذه الضربة السياسية لجبهة "العلماء" بضربة أخرى وجهها إلى مكانتهم الاجتماعية فنزع ثراوتهم الكبيرة فى الأرض، وحرمانهم من مواقعهم كملتزمين، ومن الآوقاف التى كانوا نظارا عليها، ولم يترك لهم إلا حيازات ضئيلة ومعاشات محدودة [٢٤] . وهكذا نجح محمد على فى القضاء على نفوذ "العلماء" . وفى انهاء الدور

الذى اعتادوا أن يلعبوه أيام المماليك، والمستمد من قدرتهم على عزل الـولاة وفرض شروطهم على امراء المماليك، و الدور الذى تصوروا انهم قـادرون على مواصلة القيام به محمد على (٢٥) .

وقد ساعدته هذه الخطوة الجريئة على المضى قدما فى الإصلاحات وفى تحقيق استقلالية مصر عن الخلافة العثمانية، لأن موقف العلماء الدينى مـن الخلافة العثمانية لم يكن ليؤدى إلى قوتهم الاجتماعية والمعنويـة المحليـة، وبالتالى كان من الممكن لهم ان يقبلوا واليا مسلما من قبـل البـاب العـالى استنادا إلى ان قوتهم المادية ونفوذهم الشعبى يمكن أن تكون بمثابـة سـلطة فوق السلطة التى يمثلها الوالى .

ورغم ان الخطوات التى اتخذها محمد على على طريـق بنـاء الدولـة وتدعيم سلطته قد افضت بكثير من المؤرخين إلى اعتبار تاريخ تولية الحكـم هو نقطة البدء فى تاريخ مصر الحديثة، إلا ان تقييم تجربة محمد على مـن حيث أثرها الفعلى على تحديث المجتمع من الناحية السياسـية والإجتماعيـة والثقافية قد يختلف .

فالبرت حوارنى يشير إلى أن إصلاحات محمد على لم تكن منبثقة عـن عقيدة ما، شأنها فى ذلك شان إصلاحات السلطان سليم ومحمود، فقد قام بـها قبل كل شىء لتدعيم مركزه الخاص تجاه مولاه ورعاياه والـدول . ويـبرر ذلك بأن محمد على الذى لم يتلق أى دراسة ولم يتعلم القراءة إلا فى الاربعين من عمره كان أقل استجابة من سلاطين زمانه للافكار السياسية المنطلقة مـن أوروبا الحديثة . وحتى لاهتمامه بترجمة الكتب لم يكن إلا بقدر ما تنفعه فـى اتقان فن الحكم، ويؤكد ذلك بأن "محمد على " لم يصدر أى بيان فى الحقـوق ولم يقم بأية محاولة لاصلاح مؤسسات البلد الساسية، بل كان يحكـم حسـب النمط التقليدى (٢٦) . ويتفق أدوارد مورتيمور مع هذا الرأى حيث يشير إلـى أن "محمد على " مثله مثل السلطان سليم لم يكن يبحث عن تقليد المؤسسـات السياسية لاوروبا الغربية، ولا تبنى المبادىء الفلسفية أو القيـم الاجتماعيـة التى يقوم عليها الفكر الأوروبى، وكان دور المصرى المتعلم فى الخارج هـو الخارج هو جلب وسائل التقنية من الخارج دون القيم الغربيـة (٢٧) . أى دون العمل جديا على تغيير نمط القيم التقليدية رغم توجيه ضربة لنفـوذ العلمـاء لتحجيم دورهم السياسى . ومن هنا يحكم على تجربة محمد على بأنها لم تكـن

سوى محاولة لجلب النتاج المادى للحضارة الغربيـــة دون قيمـــها [٢٨] . ولا يختلف تقييم د. عفاف لطفى السيد كثيرا لنفس التجربة حيث ترى ان محمـــد على يريد ملكا مستقلا ولذا كان فى حاجة إلى جيش عصرى وبيروقراطيـــة عصرية، وانه اذا كانت قد تولدت حركة فكرية كنتيجة ثانويـــة لمثـــل هـــذه السياسة، فقد كانت حركة لم يعرها إهتماما كبيرا بل واســـتنكرها باعتبارهـــا غير موائمة لمصالحه .

ولكن أيا كانت التقييمات الخاصة بتجربة حكم محمد على فى مصر، فإن مالا يمكن إغفاله هو الجهود الهائلة التى قام بها فى سبيل تأسيس دولة علـــى النمط الحديث فى مصر . ويقول د. لويس عوض (ان تاريخ محمـــد علـــى بعد ١٨٢١ يعد سلسلة متصلة الحلقات من الأمجـــاد لعســكرية والامجـــاد العمرانية التى بهرت عيون الناس فى الشـــرق والغـــرب ووضعـــت أســـس الدولة الحديثة فى مصر، ولا يعيبـــها إلا انـــها إهتمـــت بالتنميـــة الماديـــة والتكنولوجيا ولا يعيبها إلا أنها إهتمت بالتنمية المادية والتكنولوجيا ولا ســيما لخدمة الأغراض العسكرية الإمبراطورية، ولم تلتفت إلى بناء الانســـان مـــن حيث هو انسان ..)[٢٩] .

وإذا لم نكن فى معرض تقييم تجربة محمد على فما يـــهمنا إســتخلاصه على وجه التحديد هو الأثر الذى تركته هذه التجربة ليس فقط علـــى شـــكل الدولة وإنما على الحياة الفكرية بها . فيظل أهم ما ترتب على سياسات محمـد على هو إتاحة الفرصة للاحتكاك الواسع بالثقافة الغربية ســـواء مـــن خـــلال البعثات التى كان يرسلها إلىأوروبا أو تشجيعه لحركة الترجمة، ففى ســـبيل تطبيق سياسته العسكرية عمل "محمد على انشاء المدارس المهنيـــة، وإيفـــاد الطلاب إلى اوروبا وحملهم على ترجمة المؤلفات التقنية كما أســـس مطبعـــة لطبع الترجمات، وأصدر جريدة رسمية لنشر نصوص المراسيم والقـــرارات [٣٠]. صحيح أنه عمل على ألا تتعدى هذه السياسات حدود احتياجات الجيـــش وإلا يتجاوز اهتمام الطلاب فى اوروبا حدود الاختصاصات الدقيقة المطلوبـــة منهم، إلا انه كان من الطبيعى أن تؤدى عملية الاحتكاك باوروبا فى حد ذاتها إلى ميلاد حركة فكرية جديدة . وإلى نفاذ الأفكار الليبرالية عـــن الوطـــن . واتساع حركة الترجمة، واسلوب الحكم، والتى ساهمت فى خلق طبقـــة مـــن المثقفين المحدثين فى مصر – خاصة بعد مازاد الاهتمام بالعنصر المصـــرى

فى هذه البعثات كبديل عن الاتراك والمشارقة – وكان هذا العنصر هو الذى تألفت منه الطبقة المثقفة الأولى فى مصر والتى أخذت منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر تلعب دورا فى شئون البلاد وخاصة من خلال حركة الترجمات الواسعة وكان من بين صفوفها أو المفكرين السياسيين العظام فى مصر الحديثة وهو رفاعه الطهطاوى (٣١).

هكذا أسهمت تجربة حكم محمد على ومن قبلها الحملة الفرنسية فى ميلاد الحركة الفكرية الإصلاحية بسبب المقابلة التى أفرزتها عملية الاحتكاك بأوروبا بين الفكر التقليدى للمجتمع العثمانى الإسلامى، وبين الأفكار الغربية الحديثة للمجتمعات الأوروبية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أسهمت تجربة محمد على مثلما حدث مع الحملة الفرنسية فى دفع الفكرة القومية فى مصر فى مواجهة الخلافة العثمانية، من خلال الدور السياسى والعسكرى الذى لعبه محمد على باسم مصر إلى جانب ادخاله اللغة العربية لتحل محل اللغة التركية كلغة للمعاملات الرسمية، وهو كان اضافة أخرى لاستعادة مصر ملامحها الوطنية (٣٢) واخيرا عندما افل نجم محمد على بعد هزيمته العسكرية والبحرية أمام الدول الاوروبية المتحالفة مع تركيا، طلب ان يترك له حكم الدولة التى بناها وان يبقى حكم مصر وراثيا فى اسرته واجيب لذلك فى معاهدة لندن ١٨٤٠(٣٣).

المبحث الثانى
رفاعه الطهطاوى رائد الفكر الإصلاحى
(١٨٠١ - ١٨٧٣) :

يعد رفاعة الطهطاوى إحدى القمم الفكرية التى شهدها النصف الأول من القرن التاسع عشر، والذى يمثل بدوره مرحلة هامة من تطور الفكر السياسى والاجتماعى المصرى للاستفادة منها، وكان الانفتاح على الثقافة الجديدة حافزا لبعث النهضة القديمة التى عاشتها مصر فى هذه الفترة من تاريخها والتى كان للطهطاوى الدور الريادى فيها .

ويصف د. لويس عوض "الطهطاوى" بانه "ابو الفكر المصرى الحديث ومؤسس نهضة مصر الثقافية بكل ما فى هذه الكلمة من معنى" فهو الذى استطاع ان يرى الأساس الذى بنى عليه الفكر المصرى الحديث ونهضت عليه الثقافة المصرية الحديثة، وهو الذى أثر فى مجرى التفكير المصرى والثقافة المصرية تأثيرا عميقا مفصلا جعل من الصعب على أصحاب الفكر السلفى والثقافة السلفية ان يعودوا بمصر إلى ظلام العصور الوسطى . فرفاعه الطهطاوى اذن هو ابو الفكر الحديث فى كل مجالات الثقافة والفكر السياسى والاجتماعى وفى التربية والتعليم وفى علوم الدين والدنيا، ولا عجب أن خرج من تحت عباءة هذا المفكر العظيم اعلام الفكر المصرى الحديث من محمد عبده، وقاسم امين إلى لطفى السيد وطه حسين وعلى عبد الرازق . فهو الذى غرس بذور الديمقراطية فى أول كتاب له وهو "تخليص الابريز فى تلخيص باريز" ١٨٣٤، وهو الذى بث الفكرة القومية المصرية فى مواجهة الوجود التركى، وهو الذى دعا إلى القراءة العقلانية للتراث فى ضوء قراءاته وخبرته المستقاة من احتكاكه المباشر بالحضارة الغربية وعلومها الحديثة ومن هنا ريادته الفكرية فى أكثر من مجال .

ولد رفاعه الطهطاوى عام ١٨٠١، عام جلاء الحملة الفرنسية عن مصر، فى مدينة طهطا، انتقل إلى القاهرة عام ١٨١٧ ليدرس فى الأزهر حيث تلقى علوم الدين واللغة والادب وتتلمذ على يد رجل من رواد النهضة والاصلاح وكان له أكبر الأثر فى حياته وهو الشيخ حسن العطار الذى كان

إلى جانب المامه بعلوم الدين شديد الإهتمام بالعلوم العصرية، فكان من اولئك العلماء الذين تفتحوا للعلوم والفنون الحديثة أيام الحملة الفرنسية على مصر [٣٤]. ودفع الشيخ العطار تلميذه الطهطاوى فى طريق العلوم العصرية. ولم تمض بضع سنوات حتى صار رفاعه من علماء الأزهر، وتولى التدريس فيه ما يقرب من عامين حتى عينه "محمد على" والى مصر عام ١٨٢٤ إماما فى فرقة من فرق جيشه الجديد، ثم اختاره فى ١٨٢٦ ليكون أماما لأول بعثة يرسلها محمد على إلى باريس لتلقى العلوم الحديثة فيها . وقد أتاح له هذا الاختيار فرصة الاحتكاك بغحدى المؤسسات الرئيسية فى بناء الدولة الحديثة والتعرف مباشرة على مشاكلها التى تطلبت انفتاحا على العلوم العصرية، وهو ما وفرته له البعثة إلى فرنسا التى بدأ بها الطهطاوى فصلا جديدا من حياته [٣٥].

لم تكن لرفاعه الطهطاوى فى باريس بحكم منصبه سوى وظيفته الدينية، ولم يمنعه هذا من أن يكون أكثر من سافر فى البعثة إقبالا على دراسة العلوم والإستفادة منها، فعكف على دراسة الآداب والفنون وما يسمى عامة بالعلوم الإنسانية، وبدا بإتقان اللغة الفرنسية ليستعين بها فى قراءة التاريخ والجغرافيا والادب . ودفع هذا "محمد على" إلى إستغلال درايته باللغات فجعل منه مترجما ينقل إلى العربية ما تحتاج إلي العسكرية المصرية، ولكن رفاعه الطهطاوى لم يكتف بهذا القدر من العلم بل راح يدرس إلي جانب هذه العلوم والفلسفة، وعلم الإجتماع والعلوم السياسية . وقد اهلته هذه المعرفة الموسوعية لوضع أسس الثقافة المصرية الحديثة بعد ذلك، خاصة وانه قرأ مؤلفات فولتير وروسو ومنتسكيو وراسين وكان لها أثر هام فى تشكيل حياته الفكرية .

عاد رفاعه الطهطاوى إلى مصر عام ١٨٣١ بعد ان قضى حوالى ست سنوات فى باريس كانت أهم سنوات عمره التى حددت مسار حياته بعد ذلك. وكان منذ عودته موضع تقدير من محمد على وابنه ابراهيم باشا، وتقلد عدة مناصب فاشتغل فى مجال الترجمة وتدريس اللغة الفرنسية فى مدرسة الطب بأبى زعبل، ثم انتقل إلى مدرسة المدفعية . وبعدها اقترح إنشاء مدرسة للترجمة عام ١٨٣٦ . وكانت فى أول عهدها تسمى "بمدرسة الترجمة" ثم سميت بعد ذلك بمدرسة "الالسن" وعين رفاعه الطهطاوى ناظرا لها بعد علم

من إنشائها وكان يقوم بنفسه بريس اللغات والادارة والشريعة والقانون الفرنسى [٢٦] وعهد اليه فى هذه الفترة أيضا الاشراف على تحرير مجلة الوقائع المصرية . ولكن بانقضاء عصر محمد على عام ١٨٤٠ ومجىء عصر عباس الأول الذى اتسم بالجمود، انتهت الحظوة التى كان يتمتع بها الطهطاوى وأغلق عبدس الأول مدرسة الألسن عام ١٨٤٩ بعدما عاشت قرابة خمسة عاما فقد، كان يضيق بالعلوم والفنون والآداب جميعا، ولم يكتف عباس الأول بإغلاق مدرسة الالسن بل قام بتشتيت اساتذتها وفى مقدمتهم رفاعه الطهطاوى الذى نقله إلى السودان وان لم يشغله ذلك عن عمله ورسالته فى التنوير، فقام فى السودان بترجمة كتاب تلماك بعنوان (مواقع الافلاك فى اخبار تلماك) ويرى حسين فوزى النجار "ان إبعاد رفاعه تم لما فى كتابه "تلخيص الابريز" من اراء لا تتفق مع الحاكم المستبد، ويشير حسين فوزى النجار فى كتابه عن رفاعه الطهطاوى إلى ان الابعاد كان بسبب سوء ظن عباس (بالنابهين) خاصة وان عباس الأول اتجه وجهة مضادة لما سار عليه محمد على . ولما مات عباس الأول عام ١٥٨ وخلفه سعيد باشا، عاد رفاعه الطهطاوى إلى مصر، وتولى مناصب عديدة أهمها نظارة المدرسة الحربية، وقلم الترجمة، ولكن كل هذ الأقسام والادارات التى كان يشرف عليها رفاعه الطهطاوى الغيت عام ١٨٠ حتى جاء عهد الخديو اسماعيل الذى اعاد إدارة الترجمة مرة اخرى فى ١٨٦٣، وعين الطهطاوى مديرا لها، كما عهد اليه بتعريب القوانين الفرنسية وتولى تحرير مجلة "روضة المدارس" التى انشأها على مبارك فى ١٨٧٠وظل رئيسا لتحرير هذه المجلة ثلاث سنوات حتى مات ١٨٧٣ .

هذه نبذة سريعة عن سيرة المفكر الرائد رفاعه الطهطاوى . فما هى أهم اسهاماته الفكرية ؟

لاشك ان فترة حكم "محمد على " التى عايشها رفاعه الطهطاوى بما حققته من من انفتاح على الحضارة الاوروبية، والاخذ بأسبابها المادية لتحديث الدولة، وفرت المناخ الملائم للطهطاوى لتأمل الجوانب الفكرية والإنسانية لهذه الحضارة، وجعلته يتصدى لمهمة تجديد الحياة الفكرية المصرية والآخذ بالفلسفات الحديثة بعد ان تعرف عن قرب على المجتمع الفرنسى الذى أقام فيه على مدى ست سنوات . فى هذا الإطار عبرت كتابات

الطهطاوى عن فهم مستتير للحضارة الاوروبية، فيقول فى "مناهج الألبـــاب" ان (مخالطة الأغراب لاسيما إذا كان من اولى الألباب، تجلب للأوطان مـــن المنافع العمومية العجاب) . ولكن دعوته هذه لم تكن تعنى التخلى عن القيـــم أو الثوابت فى الثقافة التقليدية، وانما هدفت فى المقام الاول إلى التفاعل مـــع الحضارة الغربية والأخذ منها لا يتعارض مع القيم الإســـلامية، ومـــن هنـــا محاولته لإيجاد صيغة وسطا توائم بين المطلبين . وهدفه من ذلك كما يشـــير فى "تخليص الابريز" (ان يوقظ سائر بلاد الإسلام .. كى يبحثوا عن العلـــوم البرانية والفنون والصنائع وهى التى كان لها ببلاد الافرنج ثابت شائع والحـق أحق ان يتبع) . اما الذين يرفضون اقتباس العلوم الأجنبية عن اوروبـــا فـــهو يصفهم فى مناهج الألباب بانهم (واهمون، لأن الحضـــارة دورات واطـــوار، وهذه العلوم قد كانت إسلامية عندما كنا نعيش عصر نهضتنا فأخذتـــها عنـــا اوروبا وطورتها) . ومن هنا اعتمد الطهطاوى على المنهج العقلى فى قـــراءة التراث وتحديد علاقته بالمدنية الحديثة والفكر الغربى .

غير ان الطهطاوى فى هذه القراءة لم يكن يتجه نحو نبذ الثقافة القديمـــة، او وضع أسس ثقافة جديدة تماما لا تنهل إلا من النبـــع الاوروبـــى، ولكنـــه حرص على التأكيد على نقطة أساسية فى هذا المجال، وهى أسبقية الإســـلام فى صنع حضارة إنسانية قبل اوروبا، وبالتالى فقد كان الطهطاوى أول مـــن قال بفكرة ان العلوم الاوروبية كانت علوما اسلامية فى الأساس، ويبدو انـــه اعتمد فى ذلك على ما شاهده فى فرنسا حيث ظلت بعـــض الكتـــب العربيـــة تدرس فى الجامعات الاوروبية مثل بعض مؤلفات ابن سينا والـــرازى فـــى الطب، كما ان العديد من المؤلفات اليونانية كان قد أعيد ترجمتها من العربيـــة إلى اللغات الاوروبية أبان عصر النهضة فى أوروبـــا، وبقـــى الاوروبيـــون حافظين لجميل العرب فى حفظ تراث اليونان، وقد ساعد ذلـــك الطـــهطاوى على الدعوة لفكرة ان العلوم الاوروبية الحديثة هى نتاج العلـــوم الإســـلامية، ومن هنا لم يجد غضاضة فى إيجاد جذور إسلامية للنظم والقوانيين الغربيـــة، فيشير إلى أن ما نسمية "فروع الفقه" يسمونه "قوانين الحضارة"، وما نســـميه "عدلا وانصافا " يسمونه هم "حرية ومساواة" . اما حب العقيدة التى ارتبـــط بها المسلمون فيسمونها "حب الوطن" (٣٧) . ولعل الطهطاوى قد استند علـــى هذه الفكرة فى معرض محاولته اقناع المصريين بأهمية العلـــوم الاوروبيـــة

وطمأنة هو اجسمهم حيال نتائجها على الإسلام والمسلمين . ونفس الشيء يسرى على المنجزات التقدمية "للديمقراطية الليبراليةالاوروبية" فقد سعى إلى التاكيد على انها ليست جديدة على تراثنا، وإنما هى قيمة أصلية فيه عميقة الجذور/ وكان يبرر سبق الاوروبين فى تطبيقها بالتخلف الحضارى، والاستبداد التركى المملوكى اللذين باعدا بين المجتمع الإسلامى وبين القيم والليبرالية الديمقراطية .

ولا يعدو ذلك غريبا رغم ان الطهطاوى من المفكرين المجددين، فبحكم النشأة والثقافة كان لابد من العودة إلى المنابع الإسلامية لتمرير أى عملية تجديد فكرى وثقافى . كما يبدوا ان الطهطاوى فى انطلاقه من التراث إنما كان يتحرك فى اتجاهين، الأول، هو محاولة إقناع المصريين والمسلمين بأن علوم اوروبا ليست خطرا على العقيدة ومن هنا إستخدامه لاسانيد سلفية فى الترويج للافكار الحديثة . والأخر كان التوجه إلى اوروبا لتحسين صورة الإسلام والمسلمين . فلاشك ان الطهطاوى كان على دراية بالصورة السلبية للإسلام التى رسمتها اوروبا المسيحية لشعوبها، خاصة فى القرن الحادى عشر، حتى بدايات القرن الخامس عشر، وحيث نمت لدى اوروبا فكرة مسئولية الإسلام عن تخلف شعوبة ولهذا السبب يمكن القول أن الطهطاوى عندما حاول رد مفاهيم العدل والحرية والمساواة إلى الشريعة الإسلامية بايجاد مترادفات لها وكذلك اعتباره العلوم الأوروبية علوم إسلامية المنشأ إنما كان يعمل على تغيير الصورة السلبية عن الإسلامية لدى أوروبا بتذويب التناقضات القائمة بينه وبين الحضارة الغربية الاوروبية، والمزاوجة بينهما. والملاحظ ان هذه الصورة نفسها هى التى أدت إلى صرف جزء هائل من جهود العديد من المفكرين المصلحين لتحسينها، كما سنرى بعد ذلك عند الأفغانى ومحمد عبده .

يبقى القول ان المنهج العقلى الذى اتبعه الطهطاوى سواء فى قراءته للتراث الإسلامى، أو فى تاملاته الفكرية عن الحضارة الاوروبية، قد أدى به المطالبة بإعادة تفسير الشريعة الإسلامية فى اتجاه التطابق مع احتياجات العصر، ويعتبر الطهطاوى بذلك أول من فتح باب الاجتهاد بعد ان ظل مغلقا فترة طويلة، وأول من جدد فى نظرته "للعلماء" والذين طالب بالا يقتصر دورهم على مجرد حراسة تراث "ثابت"، وإنما عليهم دور أهم واخطر وهو

إعادة تفسير الشريعة فى ضوء الاحتياجات الحديثة ودراسة العلوم التى أتى بها العقل الإنسانى (٣٨) .

بهذا المنهج قدم رفاعه الطهطاوى إسهاماته الفكرية فى المجالات السياسية والاجتماعية المختلفة، وفى هذا المجال يمكن التعرض لقضيتين أساسيتين،اعتبرتا من أهم قضايا التجديد الفكرى فى ظل وجود الخلافة العثمانية وهما قضيتا "الديمقراطية" و"الوطنية" .

١ – الطهطاوى مبشرا بالديمقراطية الليبرالية :

لم تكن المساهمة العظيمة التى قدمها الطهطاوى للفكر السياسى والاجتماعى الحديث فى مصر تقتصر على ما نقله إلى العربية من رسائل فلسفية ونصوص دستورية فحسب، وإنما تمتد إلى منهجه فى تحليل مقومات الحضارة الاوروبية، وخاصة في وجهها السياسى والاجتماعى، وللفلسفة التى تقوم عليها، مما كان له أكبر الأثر فى توجيه حركة الترجمة الأولى وبروز تيار فكرى مهد له الطهطاوى منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر .
وتعد الفترة التى قضاها رفاعه فى فرنسا هى الفترة الحاسمة فى تشكيل وعيه السياسى والاجتماعى، حيث أطلع على أهم المنجزات الفكرية الاوروبية سواء فى الميدان السياسى او الاجتماعى وغيرها، كما تأثر بآراء أهم مفكرى عصر التنوير الفرنسى من فولتير، وروسو ومونتسكيو . وقدم رفاعه فى كتابه الأول "تخليص الابريز" (٣٩)، تحليله لمبادىء دستور ١٨١٨ الفرنسى والتعديلات التى جرت عليه بعد ثورة ١٨٣٠، التى عاصرها فى باريس وطرد الملك شارل العاشر، كما ابدى حماسه الشديد للمبادىء الأساسية التى يقوم عليها الدستور . وما يهمنا فى هذا الصدد، ليس فقط تحليل الطهطاوى للدستور ونظام الحكم الفرنسى، وانما دعوته من خلال هذا التحليل للمصريين للأخذ بهذه المبادىء والتى يرى د. لويس عوض انها بلورت فكرة "العدالة" عند المصريين من خلال المبدأ القائل بأن جميع المواطنين متساوون كما ان تذكير رفاعه الطهطاوى ابناء وطنه بهذه المساواة أمام القانون أو أمام الشرع، واعلانه ان هذه المساواة متحققة فى بلاد أخرى أكثر، تقدما كان تأكيدا لمعنى المساواة عند المصريين الذى فقدوه فى ظل الحكم التركى المملوكى (٤٠) . وهذا فضلا عن ان شرح رفاعه لآسباب ثورة ١٨٣٠ لم يكن

فقط لأسباب السرد التاريخى، وانما كان تحليلا جديدا للمبادىء التى تحكم النظم السياسية الحديثة .

وقد أنصبت جهود الطهطاوى التى بذلها فى حقل الفكر السياسى على التبشير بالمفاهيم الديمقراطية الليبرالية فيما يتعلق بالسياسة المملوكية "أى السياسة العليا للدولة والمجتمع" . ومن الإسهامات البارزة التى قدمها الطهطاوى فى هذا المجال، حديثه عن "الفصل بين السلطات" فى الدولة والتمييز بين السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية . وهوتمييز لم يعرفه الا الفكر السياسى الحديث، ولم يكن مطروحا فى ظل نظام الخلافة الإسلامية الذى يعد "الخليفة" أو الوالى حاكما "أعلى" يجمع كل السلطات فى يده .

وفى مناهج "الألباب" يتحدث الطهطاوى عن وجود قوتين فى المجتمع : القوة المحكومة : أى الشعب أو "الرعية" وعنده أن هذه القوة لابد أن تكون (محرزة لكمال الحرية، متمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج اليه الإنسان ووجوه كسبه وتحصيل سعادته..) . والقوة الحاكمة وهى التى تسمى أيضا بالحكوم وبالملكية، وهذه القوة تنقسم إلى سلطات ثلاث وهى :

١- قوة تقنين القوانين وتنظيمها .
٢- قوة القضاء وفصل الحكم .
٣- قوة التنفيذ للأحكام .

وهذه القوى الثلاث ترجع -عند الطهطاوى- إلى قوة واحدة هى القوة "المملوكية" وتكون مشروطة بالقوانين . كما هو الحال فى النظم الديمقراطية الحديثة .

ويتطرق الطهطاوى فى الفصل الثانى من "مناهج الالباب" إلى ضرورة تجديد التراث التشريعى والاستفادة من الخبرة الاوروبية فى هذا الميدان فيقول (ان الحالة الراهنة اقتضت ان تكون الاقضية والاحكام على وفق تعاملات العصر بما حدث فيها من المتفرعات الكثيرة المتنوعة بتنوع الأخذ والعطاء من أمم الانام..) وان كان يجب مراعاة ان الطهاطاوى عندما دعا إلى تجديد الفكر التشريعى وبين الأصول والأحكام الخاصة بالشريعة الإسلامية، ومن هنا أكد على ان جميع الاستنتاجات العقلية التى وصلت اليها

اوروبا "الحديثة" لها أساس فى الإسلام، ولا غبار إذن - من إستعادتها فـــى إطار التجديد التشريعى .

واستكمالا لهذا الجهد دعا الطهطاوى إلى تعليم مبادىء السياســة لكـل أبناء الشعب، والا تكون حكرا على طبقة أو فئة من الناس دون أبناء الشـعب كما يشير فى "مناهج الألباب" . وبهذا خطا الطهطاوى الخطوات الأولى نحـو الديمقراطية الليبرالية .

وفيما يتعلق بنظم الحكم، قسمها الطهطاوى إلى ثلاثة نظم هى : الملكيــة المطلقة، والملكية المقيدة، والجمهورية . ويرى د. لويس عوض أن رفاعـــه الطهطاوى يحبذ النظام الجمهورى ضمنا عندما يقول أن اتباعه هم الفلاســفة والحكماء وأغلب الرعية، كما انه يحبزه ضمنا حيـــن يقـول (ان الشـريعة الإسلامية التى ارتضاها الناس فى زمنه أساسا لنظم الحكـــم، تتسـع للنظـم الثلاثة [٤١]، "وشريعة الاسلام التى عليها مدار الحكومة الإســلامية مشـوبة بالأنواع الثلاثة المذكورة، لمن تأملها وعرف مصادرها ومواردها" أى انه لـم ينظر إلى هذه النظم على أنها كفر أو خروج على أحكام الشريعة .

وتجدر الإشارة إلى أن رفاعه الطهطاوى كان يكتب ذلك فى قمة الحكـم الاوتوقراطى الذى كان يعبر عنه حكم "محمد على " وفـــى ظـل الخلافـة العثمانية التى كانت تبسط حماية الدين على الحكم السلطانى المطلق، ولعـــل هذا العامل نفسه كان وراء اختـــلاف التعميمـــات وتباينـــها بصـــدد اجتـــهاد الطهطاوى فى هذا المجال . وفى هذا الإطار يرى البعض ان الطهطاوى ظل أسيرا لنظام الخلافة رغم اعجابـــه وترجمتـــه للدســـتور الفرنسى ولاعمال مونتسكيو وإطلاعه على أفكار فولتير، ومن هنـــا جـــاءت أفكاره عن النظم الديمقراطية ناقصة، اذ ظل يرى الحاكم غير مســئول عـــن أعماله أمام أحد من الرعية، فى الطاعة التامة . ويرجع نفس الكاتب ذلك إلـى أن الطهطاوى إنما كان ينطلق من المفهوم "الثيولوجى" للدولة والحكم [٤٢] .

أما البرت حورانى فيفسر ذلك الموقف الذى يبدو مزدوجـــا للطـــهطاوى بأنه رغم معايشته لوقائع ثورة ١٨٣٠ فى فرنسا . وإعجابه بها، الا انه كـــان يرى أن فكرة الحكم للشعب ومن الشعب كانت ماتزال لا تتلاءم مـــع الواقـــع السياسى والاجتماعى الذى كانت تعيشه مصر فى ظل الحكـــم الاوتوقراطـــى لمحمد على، وفضلا عن أن الشعب لم يكن على درجة من الوعى والتظيـــم

والثقافة التى تؤهله للاستفادة المباشرة من النظم الديمقراطية الليبرالية [٤٣] .
وذلك يرى أن تفريق الطهطاوى بين التنظيم الثلاثة كان بغرض الإفصاح عن مبدأ الحد من ممارسة السلطة بشكل مطلق، الا انه استمد البرهان عليها – ليس من المنطلق الديمقراطى الصحيح وإنما من الفكرة التقليدية القائلة بانقسام المجتمع إلى مراتب وطبقات لكل منها وظيفة معينة ووضع حقوقى خاص .. فهو (أى الطهطاوى) يميز وفقا لمبدأ ثابت منذ القدم بين أربع طبقات، الحاكم، رجال الدين، والجنود وأهل الانتاج او الرعية [٤٤] .
ويختلف د. لويس عوض مع هذه الآراء، حيث يشير إلى أن الطهطاوى كان ابن عصره .. ذلك العصر الذى شهد كبار المفكرين والثوار الذين بنيت أفكارهم وتمحورت أهدافهم حول ضرورة زلزلة الملكية المستبدة القائمة على الحق الالهى والنظام الاقطاعى، وانه تأثر بهم، وإذا كان لم يعبر عن ذلك فى مواجهة "محمد على" فلانه لم يكن يرى الخطر فيه على مصر وان حديث الطهطاوى كان يرمى إلى السلطة الأولى الممثلة فى الخليفة العثمانى، ومن هنا يصل لويس عوض إلى القول بأن الطهطاوى كان يحفز المصريين ضمنا لشق عصا الطاعة على حكم الخليفة العثمانى دون ان يعنى ذلك الانتقاص من إسلامهم .. وان كان بذلك يرد على الاتجاه المحافظ فى عصره الذى وجد غضاضة فى الثورة على الخليفة العثمانى [٤٥] .
أما د. محمد عمارة فيعتقد أن تصور الطهطاوى للحاكم هو مزيج من التصور الإسلامى السنى المحافظ، والتصور الذى شاع فى "الممالك الدستورية" عن هذا الحاكم والذى تلخصه النظرية الشهيرة عن أن "الملك يملك ولا يحكم" بمعنى أنه غير مسئول أمام الغير عن النتائج التى تفضى اليها ممارسته للسلطات العليا التى يتمتع بها . ويستشهد. عمارة بالنصوص التى تركها الطهطاوى والتى تعطى هذا المعنى من ذلك قول الطهطاوى (ان ولى الأمر هو رئيس أمته، وصاحب النفوذ الأول فى دولته، انه خليفة الله فى أرضه، وان حسابه على ربه، فليس عليه فى فعله مسئولية لأحد من رعاياه) ويفسر د. عمارة هذا القول بأن الطهطاوى لا يعنى ان ارادة الحاكم مطلقة من اية ضوابط أو قيود ذلك لأن تصوره له كان تصور "الملكيات الدستورية المقيدة بالقانون" للملك الذى يتوج عليها [٤٦] .

ولكن أيا كانت الاراء التى اختلفت بصدد تقييم الاسهام الفكرى للطهطاوى فى مجال "الديمقراطية" إلا أنه لا يجب أن يغيب عن البال أن الطهطاوى فى الحقيقة كان دائم المقارنة بين الأوضاع السياسية والاجتماعية فى فرنسا ومثيلتها فى مصر، وأنه كان صادق الرغبة فى أن تتخطى مصر الهوة الحضارية التى تفصلها عن اوروبا . وكان يحث المسلمين على ضرورة الإستفادة والتعلم من الحضارة الحديثة، وانه فى اسهاماته الأولى - مهما كانت محدودة - قفز قفزة هائلة فى الفكر السياسى والإجتماعى المصرى، فتحت باب الاجتهاد لكل من تلاه من المفكرين والمصلحين . كذلك لا ينبغى ان ننسى فى تقييمنا لموقف رفاعه الطهطاوى من "محمد على" اننا ازاء تجربة خاصة لرجل لعب دورا حضاريا فى نهضة مصر الحديثة، وان الطهطاوى نفسه أشاد بهذا الدور فى "تخليص الابريز" وبالتالى لم يكن غريبا أن تكون هناك خصوصية فى حكم الطهطاوى على التجربة برمتها . وان كان هذا لايعنى بالضرورة انه مجرد مؤيد للحكم "الاتوقراطى" بالمعنى المطلق . وبهذا لم تقف السلطة السياسية التى خلفت محمد على نفس الموقف الذى وقفه محمد على منه .

٢- الطهطاوى رائد الوطنية المصرية :

كان الطهطاوى أول من نوه بتاريخ مصر الفرعونى بعد أن كان مغفلا لفترة طويلة من الزمان من قبل المؤرخين العرب [٤٧]. فجاء كتابه "انوار توفيق الجليل فى اخبار مصر، وتوثيق بنى اسرائيل" معبرا عن هذا الاهتمام بتاريخ مصر وحضارتها الخاصة . وكان لهذه اللمحة فى كتاباته دلالاتها الخاصة فى تاريخ التطور السياسى لمصر الحديثة، اذ عكست بداية تبلور الإحساس الخاص بالوطنية المصرية، وارتبط اهتمام الطهطاوى بتاريخ مصر قبل الحكم العربى الإسلامى بتفسير اكبر لمفهوم "الوطنية المصرية" فى ظل الخلافة العثمانية الإسلامية . كما بدا فى كتابه "مناهج الالباب" وفى كتابه عن التعليم . وفى كلتا الحالتين استخدم الطهطاوى عبارة "الوطن" و "حب الوطن" وهو ما كان يعد جديدا على الادبيات الموجودة . وقد عبر رفاعه الطهطاوى من خلال هذه العبارات عن معنيين الأول الحقوق والواجبات المفروضة على اعضاء أى مجتمع كان، والآخر، يحمل معنى

إيجابيا لا يركز فيه على الجانب السلبى للرعية فى الخضوع للسلطة الحاكمة، وإنما على الدور الفعال للمواطن فى بناء مجتمع متحضر لا يقتصر فقط على الواجبات والحقوق المتبادلة لاعضاء "الأمة الإسلامية"، ولكنه يحتوى أيضا على تلك الحقوق لاولئك الذين يعيشون فى بلد واحد [٤٨] . لذا يكتسب "حب الوطن" على هذا النحو المعنى الخاص للوطنية بالمفهوم الحديث، فيقول فى مناهج الالباب" بعد ان يتحدث عن الأخوة فى الدين - عن الاخوة فى الوطن (.. فجميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن منها، يجب على أعضاء الوطن فى حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من الاخوة الوطنية، فضلا عن الأخوة الدينية، فيجب ادبا لمن يجمعهم وطن واحد، التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه فيما يخص شرف الوطن واعظامه وغناه وثروته"[٤٩] .

فالطهطاوى يرى انه يجب على أبناء الوطن الواحد أن يتحدوا بسبب إنتمائهم لاسرة واحدة ولغة واحدة، وان يخضعوا لقانون واحد وتنظيم سياسى واحد، فأبناء الوطن الواحد سواء كانوا مولودين به أو مهاجرين اليه واستوطنوه هم الوطنيون . فكلمة وطنى هنا تكتسب المعنى مولودين به أو مهاجرين اليه واستوطنوه هم الوطنيون هو الوطنيون . فكلمة وطنى هنا تكتسب المعنى الحديث لها . بمعنى أن يتمتع المواطن بحقوقة كاملة داخل البلد الواحد طالما كان مطبقا لقوانينه ومساعدا على تطبيقها . ويعتبر ذلك من سمات الآمم المتحضرة التى تكفل لمواطنيها القنوات التى من خلالها يمكن ان يمارسوا حقوقهم فى مواجهة حكامهم مثلما نطلب منهم اداء واجباتهم ازاء الوطن .

هكذا ادخل رفاعه الطهطاوى مفهوم "الأخوة فى الوطن" التى كانت جديدة على الفكر السياسى والاجتماعى السائد فى مصر إيان القرن التاسع عشر، والذى كان يعلى من فكرة (القومية الإسلامية) تحت الخلافة العثمانية . فالطهطاوى عندما تكلم عن "الوطنية" انما قصد بها ليس مجرد المتحدثين باللغة العربية او المسلمين عحسب،وإنما ذلك الشعور الذى يشترك فى مواجهة الخصوصية التركية المعبرة عن الحكم العثمانى .

ولكن تبقى ملاحظة هامة حول إسهام الطهطاوى فى مجال "الوطنية" وهو حرصه على طرحها فى إطار الرابطة الإسلامية، فقد كانت صياغته

لمفهوم "الوطنية المصرية" مشوبة دائما بدرجة من الولاء للخلافة العثمانية . ولعل هذا ما دعا البرت حوراني إلى القول (إن وطنية الطهطاوى كانت فى الحقيقة شعورا شخصيا دافئا وليست مجرد استنتاج من مبادىء الفلسفة السياسية) ، كما يشير ايضا إلى أنه ربما كانت "وطنية" رفاعه مقترنة بالاحساس برسالة عامة لمصر للأخذ بأسباب الحضارة والعلوم الحديثة فى المجتمعات الشرقية فتغير بذلك حياتها وتدخلها عصرا جديدا .

ولكن هذا الراى لا يقلل من أهمية الإسهام الذى قدمه رفاعه الطهطاوى والذى مهد به لظهور فكرة "الوطنية المصرية الحديثة" والتى تبلورت بعد ذلك على يد المفكرين الليبراليين أمثال أحمد لطفى السيد وطه حسين وغيرهما .

لاشك أن رفاعه الطهطاوى قدم إسهاما فكريا رائدا، وطرح أفكار جديدة وجريئة على فكر القرن التاسع عشر . واذا كانت إسهاماته حول "الديمقراطية " و "الوطنية"، وهما المفهومان اللذان شكلا نوعا من الثورة الفكرية فى ظل الخلافة العثانية، قد شابهما نوع الازدواجية – أو للدقة نوع من الوسطية – فلأن ذلك كان المنطق الذى يقوم عليه فكر الطهطاوى نفسه وهو المواءمة بين القديم والحديث، اذ لم يكن الطهطاوى يوما مجددا يدير ظهره للثقافة الإسلامية التى تربى عليها، ولم يكن أيضا ملتصقا بها إلى الحد الذى يمنعه من أن يفتح عقله وفكره للحضارة الحديثة التى عايشها وبهرته إنجازاتها وتمنى لبلاده ان تنهل منها . وبذلك يكون رفاعه الطهطاوى قد وضع الأساس لمنهج العلاقة بين التراث والمعاصرة له أسبقية الاعلاء من قيمة العقل فى قراءة انفسنا وفى قراءة الغير .

ويضاف إلى الرصيد الفكرى للطهطاوى دوره التنويرى الذى لعبه من خلال الصحافة لبلورة رأى عام متفق، خاصة بعد توليه الإشراف على تحرير مجلة "الوقائع المصرية" التى أصدرها محمد على بعد حوالى ربع قرن على صدور أول صحيفة فى مصر على يد نابليون بونابرت فى أغسطس ١٧٩٨ باسم ((Couier d' Egypte)) . وعندما رأس مجلة "روضة المدارس" نصف الشهرية التى انشأها الخديو اسماعيل عام ١٨٧٠ لنشر الثقافة العامة بين أبناء الوطن، اهتم الطهطاوى بطرح موضوعات جديدة وجريئة من ضمنها المرأة" .

هكذا مهد رفاعه الطهطاوى الأرض للمفكرين الإصلاحيين الذيـــن أتـــوا بعده وسجل سبقا بإقتحامه لموضوعات وقضايا لم يكن من الســـــهل طرحـــها ومناقشتها فى ظل الخلافة العثمانية، رغم انه لم يقف منها موقف العداء .

المبحث الثالث

جمال الدين الأفغانى والمشروع السياسى الإسلامى فى مواجهة الإستعمار الغربى

إذا كانت الاسهامات الفكرية التى قدمها رفاعه الطهطاوى فى النصف الأول من القرن التاسع عشر قد عكست أول محاولة للرد على التحدى الحضارى الآتى من الغرب، ودعت لنهوض الأمة الإسلامية والمصرية على وجه الخصوص، والأخذ بأسباب الحضارة الحديثة وعلومها التى شكلت مفتاح التقدم عند الطهطاوى، فإن مدرسة جمال الدين الأفغانى قدمت – فى نفس السياق – المحاولة العربية الإسلامية الثانية للرد على نفس التحدى فى النصف الثانى من القرن . واذا كان الطهطاوى بفكره ودوره التنويرى قد جسد هموم المرحلة التاريخية التى عاشها والتحم بها، فإن الأفغانى بدوره عبر عن اللحظة التاريخية التى ولد ونشأ فيها، واستمرت حتى مماته . فقد عاش الأفغانى مرحلة التحول فى الدولة العثمانية التى انتهت إلى انهيارها واقتسامها على يد الدول الاوروبية، وأصبح التحدى الغربى تحديا حضاريا واستعماريا فى آن واحد . ولم تعد اوروبا هى الشعاع الفكرى لعصر النهضة الاوروبية كما كانت لدى الطهطاوى وحسب، وإنما أصبحت هى أيضا المحتل العسكرى والسياسى والاقتصادى . وامام هذا الحديث التاريخى وقف الأفغانى بين وجهى اوروبا الجميل والقبيح معا . ولعل هذا ما أضفى خصوصية على تجربته الفكرية والسياسية . فلم يكن مجرد مصلح دينى، ولم يكن أيضا مجرد مناضل وزعيم سياسى، وإنما جمع الآثنين فى شخصية واحدة، فكان جمال الدين الأفغانى تيارا فكريا وحركة سياسية فى آن واحد عكست طبيعة المهمة الأساسية التى اضطلع بها، وهى الرد على عاصفة الاستعمار الغربى التى اجتاحت المنطقة فى ذلك التاريخ من خلال تقديم نموذج إسلامى حضارى يقى البلدان الإسلامية مخاطر التدهور والانسحاق أمام المحتل الاوروبى المتقدم عليها .

١- جمال الدين الأفغانى (١٨٣٩-١٨٩٦) :

ولد جمال الدين (٥٠) فى قرية أسد اباد فى أفغانستان عام ١٨٣٩، وتلقى تعليمه فى مدينة كابول حيث تعلم اللغة العربية والعلوم الدينية من تفسير وحديث وفقة وعلم الكلام والتصوف والعلوم والعقلية من منطق ورياضيات وتاريخ قبل ان ينتقل إلى الهند حيث تعلم الإنجليزية فجمع بذلك بين الثقافتين التقليدية والحديثة (٥١).

وعندما عاد إلى أفغانستان تولى منصب الوزير الأول فى عهد الأمير محمد الأعظم، إلا أنه عزل من منصبه إثر إنقلاب سياسى، فذهب إلى الهند ثم إلى مصر فى ١٨٧٠ حيث أتصل ببعض أساتذة الأزهر وطلابه، ثم إنتقل إلى الآستانة بدعوة من السلطان عبد العزيز قبل أن يعود إلى مصر مرة أخرى فى العام التالى فى عهد الخديو اسماعيل وفى أثناء إقامته بها توطدت صلاته بالشيخ محمد عبده ولكن بانقضاء عهد إسماعيل وتولى الخديوى توفيق الحكم تعرض الأفغانى للنفى من مصر عام ١٨٧٩ فغادرها إلى الهند حيث أقام فيها ثلاث سنوات عكف خلالها على الدراسة والتأليف، حيث كان لهذه السنوات أثر هام فى تشكيلة الفكرى والسياسى . ويعتقد البعض ان تجربة الأفغانى فى الهند كانت العامل المباشر فى انفتاحة على الفكر الأوروبى والثقافة الغربية بمخالطته للمثقفين الايرانيين الذين كانوا متمركزين بغزارة فى بومباى وكانوا دعاة تحرر وعصرية أكثر من غيرهم من مسلمى الهند . وهناك فى الهند تعلم ما لم يمكنه أن يتعلمه فى أسد اباد أوفى قزوين أو فى النجف وغيرها من مراكز الشيعة، فقد تعليم شيئا عن الدارونية والمادية والمثالية والعقلانية والطبيعة وما شاكل ذلك من علوم الغرب (٥٢) . وقد ظهرت آثار هذه العلوم فى كتاباته فيما بعد . ثم ذهب الأفغانى إلى باريس ودعا الشيخ محمد عبده اليه فى ١٨٨٤ حيث انشآ معا "جمعية العروة الوثقى"واصدار مجلة تحمل نفس الاسم . التى كان لهادور تنويرى حيث دعت المسلمين للنهوض ببلادهم والثورة على المستعمر والتحرر من الاستبداد والاضهاد السياسى الداخلى . وبقى الأفغانى فى أوروبا إلى أن عاد إلى ايران عام ١٨٨٦، ثم ما لبث ان غادرها بسبب آرائه السياسية إلى روسيا ثم فرنسا مرة أخرى حتى عاد إلى إيران ونفى إلى العراق . ومنها

انتقل إلى إنجلترا . ثم استدعاه السلطان عبد الحميد الثانى عـــام ١٨٩٢ إلـــى الاستانة وظل هناك حتى وفاته عام ١٨٩٦ (٥٣)

وتجدر الإشارة إلى أن الأفغانى استطاع أثناء إقامته فى طـــهران ان يستقطب جماعات إيرانية كثيرة وإصدار منشورات ضد الشاه، ولهذا الســبب أخرج من إيران إلى البصرة ومر ببغداد حتى تمكن من التسلل إلى إنجلــترا التى كان قد زارها من قبل عام ١٨٨٤ . وعندما طرد من إيران لآخر مـــرة عام ١٨٩١ذهب أيضا إلى لندن وكان وثيق الصلة بالوزير المفوض الايرانــى الذى كان الشاه قد خلعه بسبب عضويته فى الماسونية . وقد كتب الأفغـــانى فى تلك الفترة فى صحيفة عربية تدعى "ضياء الخافقين" وقد اتخذ الأفغـــانى منها موقفا متشددا ومحرضا ضد شاه إيران، فحرض "الملالى" على الثـــورة كما حرض الشيرازى وهو المرجع الشيعى الأعلى فى ذلـــك الوقـــت علـــى إصدار فتوى بتجريم الشاه وتحريم الإمتيازات الآجنبية . وقد قيل انـــه كـــان على صلة بقاتل الشاه الذى قتله عام ١٨٩٦ بعــــد ان قـــابل الأفغـــانى فـــى الاستانة، واباح له ذلك . وان هذا الشاب عندما أطلق الرصاص علـــى شـــاه إيران، صرخ فيه قائلا "خذها من يـــد جمـــال الديـــن" . واتـــهم الأفغـــانى بالتحريض على القتل، ولكنه مالبث أن توفى فى نفس العام .

هذه اللمحة السريعة عن سيرة الأفغانى وحياته التى عاشها متنقلا فـــى اسفاره بين البلدان الإسلامية والاوروبية تكشف عـــن جـــانبين هـــامين فـــى شخصية الأفغانى، الأول، هو مدى تأثره بالثقافتين الإسلامية والغربية اللتيـــن القتا بظلالهما فى إسهاماته الفكرية وارائه حول التجديد الدينـــى والاصـــلاح السياسى والاجتماعى، والآخر، هو أثر تجربته السياسية المباشرة ليس فقـــط على آرائه، وانما أيضا على الدور السياسى الذى لعبه طوال حياته، والـــذى كان أحد أسباب إثارة جدل كبير حوله، كان أحد أسبابه مسألة دخوله المحفـــل الماسونى أثناء إقامته فى مصر .

٢ - الأفغانى كمصلح دينى :

لم يخف الأفغانى إعجابه بالحضارة الاوروبية أى - حضارة المحتـــل - التى تعلى من قيمة العلم والفلسفة، وقد تعرض بسبب ذلـــك للطـــرد مـــن اسطانبول عام ١٨٧١ (٥٤)، إثر إلقائه محاضرة دفاعا عن الفلسفة التى رآهـــا

من أهم العلوم التى تقدمت به اوروبا، وانتقد عدم تدريسها فى مدارس الدولة العثمانية، مما أثار حفيظة شيوخ الإسلام ضده واستدعى هجومهم عليه (٥٥)، وقد ذهب الأفغانى إلى تفسير قوة الاوروبين بإمتلاكهم للعلم - الذى رآه الطهطاوى أيضا مفتاح التقدم - فالعلم فى نظر الأفغانى هو المسئول عن تقدم أو تخلف مجتمع ما، وقوة أو ضعف شعب ما . كذلك الفلسفة هى القادرة على توظيف العلوم فى مكانها الصحيح، وهى القادرة على إنهاض الحياة الإنسانية وإثرائها، كما أنها القادرة على تعميق الإستفادة من العلم الحديث . ومن هنا وصل الأفغانى إلى القول انه لو كانت روح الفلسفة موجودة فى مدارس الدولة لاستطاع المسلمون بأنفسهم - غير معتمدين على الدول الاوروبية - ان ينهضوا ويناضلوا وان يبنوا دولهم دون الحاجة إلى إرسال البعثات إلى أوروبا أو إحضار معلمين منها . وقد دعا ذلك الطهطاوى إلى إنتقاد أوضاع المسلمين التى عكست عدم فهمهم لدور العلم والحضارة فى إصلاح العالم، إلى جانب نظرتهم الضيقة إلى قوانين الشريعة الاسلامية التى لا تتيح لهم فرصة التجديد والاصلاح .

وفى إطار هذه الرؤية جاءت آراء الأفغانى حول الإصلاح الدينى، فقد آمن أن المدخل إلى قوة المسلمين هو العلم، وفى ذلك يشير إلى ان الدول الاوروبية لم تكن بالفطرة أقوى من الدول الإسلامية، وان الفكرة السائدة عن تفوق إنجلترا على غيرهم لم تكن سوى وهم وخطر، ويفسر بأنه إذا كانت انتصارات المسلمين قليلة وانهزاماتهم هى القائدة، فذلك عائد إلى أنقسام المسلمين وجهلهم وافتقارهم إلى الفضائل العامة . غير إن ذلك لم يعن أن الأفغانى تحمس لمجرد النقل عن اوروبا، حيث رأى ان نقل أسباب الحضارة الغربية من علوم وفنون وفلسفة لا يتم بمجرد التعليم اذ أن وراءها نظرة فكرية أعمق واشكل بل نظاما للاخلاق الاجتماعية، ومن هنا رأى أن، البلدان الإسلامية ضعيفة لان المجتمع الإسلامى فاسد (٥٧).

وما يهمنا اثارته فى هذا المجال هو ان الأفغانى لم يهتم بقشور الحضارة الغربية، ولم يدع لمجرد النقل عنها، ولكن رؤيته وفهمه لها تعدى هذه الحدود لينفذ إلى الأسباب العميقة للحضارة وإلى الرؤية الفلسفية الشاملة التى تحكمها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن تحديد الأفغانى لمشكلة العالم الإسلامى والدعوة لنهضتة لن تأتى بمعزل عن رؤيته للخطر الاوروبى

المباشر، ولعل هذين العاملين حددا أكثر من غيرهما نهجه فى الإصلاح الذى جمع بين آراء الإصلاحيين السفليين، والمصلحين الاجتماعيين المحدثين . فصحيح ان الأفغانى قد أبدى أعجابه صراحة بالحضارة الاوروبية وصحيح أيضا أنه رأى مواجهتها بالنهضة والآخذ بأسباب العلم الحديث، ولكنه فى كل ذلك ما كان ينطلق إلا من الأرضية الأصولية للإسلام . فالسبب الأول فى تدهور الحضارة الإسلامية ليس الدين كما يشير الأفغانى، ولكن هو (.. إهمال ما كان سببا فى النهوض والمجد وعزة الملك، وهو ترك حكمة الدين والعمل بها وهى التى جمعت الأهواء المختلفة والكلمة المتفرقة وكانت للملك أقوى من عصبية الجنس وقوته ..) [٥٨] ويرى د. محمد البهى ان كثرة اسفار الأفغانى فى العالم الغربى قد نبهته إلى أهمية الوصول إلى الحياة الحديثة مع التمسك بالإسلام، ولذلك فهو يرى ان عيوب المجتمعات الاسلامية كانت بسبب أهمال الإسلام وما تراكم عليه من غيبار [٥٩] . فيقول الأفغانى (من يعجب من قولى ان الاصول الدينية الحقة، المبرأة من محدثات البدع تنشىء للأمم قوة الاتحاد وائتلاف الشمل . وتبعثها على اقتناء الفضائل وتوسيع دائرة المعارف وتنتهى بها أقصى الغاية فى المدنية [٦٠] . ولكن لا يفهم من ذلك ان النزعة السلفية عند الأفغانى كانت مطابقة لمثيلتها عند حركة محمد بن عبد الوهاب، فقد كانت أفكار الأفغانى أكثر تسيسا ولم تقف فقط عند حد الدفاع عن الدين فى مواجهة البدع والخرافات وانما الدفاع عنه وتنقيته من أجل الكفاح السياسى ضد الاستعمار الغربى .

فى هذا الإطار دعا جمال الدين إلى الإصلاح الدينى من خلال إحترام منهج العقل وتحرير الفكر الدينى من قيود التقليد وفتح باب الاجتهاد، إذ رأى الأفغانى ان الشريعة ليست ثابتة بل متطورة، وان الجمود والوقوف عند أقوال اناس هم أنفسهم لم يقفوا عند أقوال من سبقهم خطأ كبيرا . وقد وجه نقدا شديدا إلى إغلاق باب الاجتهاد بعد الائمة الأربعة [٦١]، ويقول فى هذا الصدد (ما معنى باب الاجتهاد مسدود ؟ وأى امام قال لا ينبغى لأحد من المسلمين بعدى ان يجتهد ليتفقه بالدين ؟ أو ان يهتدى بهدى القرآن وصحيح الحديث، أو ان يجد ويجتهد لتوسيع مفهومه منها والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية، وحاجات الزمان وأحكامه ؟ ولا يتأنى جوهر النص، وأولئك الفحول من الائمة ورجال الأمة اجتهدوا واحسنوا، ولكن لا

يصح أن نعتقد أنهم أحاطوا بكل أسرار القرآن ..) (٦٢) . واتساقا مع هذه الرؤية دعا الأفغانى للتوفيق بين العلم والدين، والتدقيق فى النصوص الدينية واستخلاص الصحيح منها . وهى تقريبا نفس النظرة الوسطية عند الطهطاوى .

ومن هنا رأى الأفغانى ان الطريق إلى التمدن الحقيقى لابد ان يمر عبر الإصلاح الدينى فيقول (.. لابد من حركة دينية لأننا إذا نظرنا فى سبب انقلاب حالة اوروبا من الخشونه إلى المدنية تراه الحركة الدينية منذ عصر لوثير دس رئيس الطائفة البروتستانتية .. وحركتنا الدينية هى اهتمامنا بقلع ما رسخ فى عقول العوام والخواص من فهم بعض العقائد

الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقى ..) (٦٣) . ويعد هذا جوهر مفهوم الأفغانى عن الإصلاح الدينى، فمطالبته للمسلمين والعلماء بالاطلاع على الفكر الحديث كانت هنا بقبول ما يتفق منها والشريعة الإسلامية ورفض ما يتعارض والعقيدة بالحجج والبراهين العقلية وتأكيدا لهذا المعنى الف الأفغانى كتابا بالفارسية فى الرد على من اسماهم الطبيعيين ((Naturalists)) واتباع داروين وبعض علماء الاجتماع والاشتراكيين، ونشره فى الهند عام ١٨٨٠ وقام لشيخ محمد عبده بنقله إلى العربية بعنوان "الرد على الدهريين" أكد فيه ان الدين أساس للمدنية والالحاد فساد للعمران .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن آراء الأفغانى لم تكن فى أى لحظة بعيدة عن هدفه السياسى، وحتى كان موقفه من الدين أو الإسلام على وجه الخصوص كان يحمل هذا المعنى تأكيدا للذاتية العربية الاسلامية فى مواجهة الذاتية الاوروبية، وقد دفعه ذلك إلى الدفاع عن "الإسلام فى حد ذاته" ورد الاتهامات الموجهة اليه من قبل الاوروبيين والمستشرقين على أساس انه سبب تخلف الشعوب الإسلامية . وقد وصل الأمر بالأفغانى إلى إنتقاد المسيحية – رغم دعوته للتسامح مع الديانات الأخرى – ورأى فى المقابل أن الإسلام هو الحل للعالم العلمانى لتخليصه من الفوضى الثورية وليس أى دين آخر، وحاول من هذا المنطلق أن يثبت ان جوهر الإسلام إنما هو جوهر العقلانية الحديثة . وأدى ذلك إلى اتهام بعض معاصريه له بانه كان مستعدا للتضحية بحقيقة الإسلام فى سبيل رفاهية المسلمين الوهمية (٦٤) .

والواقع ان رغبة جمال الدين فى الربط بين الدين والسياسة كانت توقعه أحيانا فى تناقض مع بعض آرائه، مثلما فعل مع المسيحية التى حدد موقفه منها فى النهاية من منطلقاته السياسية خاصة عندما آثار المستشرق "رينان" مسألة الإسلام وعلاقته بالتخلف واشارته، إلى انه دين يقتل الإرادة ويقيد العقل . مما اضطر الأفغانى للرد عليه بأن الإسلام أفتى من المسيحية، وكما جاء "لوثر" إلى المسيحية ليجددها فان الإسلام ينتظر مجدده أيضا، ومن هنا قال ان الإسلام بعد إصلاحه سوف تزدهر فيه العلوم العقلية كما ازدهرت من قبل (٦٥) .

٣-الأفغانى وأفكاره السياسية :

لم يكن غريبا أن يتأثر جمال الدين الأفغانى بالمبادىء السياسية التى تحكم الشعوب الاوروبية، وهو الذى أعجب بالحضارة الغربية وبعلومها ومدنيتها، وان كانت إسهاماته فى هذا المجال ظلت محكومة بمنهجه الوسطى وبطبيعة رؤيتة السياسية . فقد تعامل الأفغانى مع المستجدات الآتية من اوروبا وأفكارها حول الدستور والديمقراطية والوطنية وغيرها من منطلق إسلامى مصرا على أنهالا تتعارض مع الإسلام أو أن أوروباأخذتها عن الإسلام وهو نفس الموقف الدفاعى الذى أتخذه الطهطاوى حتى يمهد الأرض لإمكانية المزج بين الثقافتين الإسلامية والغربية .

وتشير القراءة السياسية للأفغانى إلى أنه كان مهموما بقضايا الحريات والدستور والديمقراطية والوطنية . وان كانت إسهاماته فى هذه المجالات بقيت محل جدل .

فقد إنتقد الأفغانى الحكام المسلمين المستبدين وهاجم خديوى مصر وشاه إيران وسلطان الآستانة لآنهم لا يمنحون الشعب حريته وحقه فى المشورة، ولم يصدروا دستورا لتحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم (٦٦) . ولكن مطلب الأفغانى فى الدستور والحريات كان محكوما بالقاعدة الإسلامية وليس فقط بالحرية كقيمة فلسفية عليا . ولذلك رآه حورانى انه لم يكن دستوريا على أساس مبدئى، ويشير إلى ان المثل الأعلى للحكم عند الأفغانى مثله مثل جميع العقائديين المسلمين هو حكم ملك عادل يعترف بسيادة الشريعة، بل يذهب حورانى إلى القول بأن الأفغانى كان بطبيعته

"اتوقراطيا" (٦٧) . وفى نفس الإطار يرى طاهر عبد الحكيم أن الأفغانى ركز دعوته على طلب دستور من السلطان العثمانى تحكم بمقتضاه الدولة الإسلامية لأن الإسلام فى إعتقاده هو أول حكم دستورى (٦٨) . ولذلك لم تكن آراؤه حول الديمقراطية - التى تناولها الطهطاوى وإستخرج اصولها من الإسلام - واضحة كما يشير حورانى الذى يرى فى الوقت نفسه أن رأى الأفغانى كان ضمنا مع عدم إدخال العامة فى مسألة الحكم ورأى فى المقابل ان يكون الأمر منوطا بطبقة العلماء لأنهم يملكون الخطوة الأولى فى الإصلاح الحقيقى للإسلام والحكم (٦٩) . وربما رأى الأفغانى فى أفكار روسو وفولتير التى أشعلت نار الثورة الفرنسية ما يؤيد هذا القول، حيث رأى جمال الدين أن هذه الأفكار كانت سببا فى افساد أخلاق الناس، كما أنها كانت سببا فى الترويج للمبادىء الاشتراكية التى لم ينفع - على حد قول الأفغانى - لهدمها إعادة نابليون الاعتبار للمسيحية، وقد وصف الأفغانى الإشتراكية بان فى انشارها هلاك للبشرية وانقراض للنوع البشرى (٧٠).

ولم تكن أفكار الأفغانى حول "الوطنية" بعيدة هى الأخرى عن هذا الجدل، فبينما يراه طاهر عبد الحكيم فى حديثه عن "الوطنية" متخلصا من العصبية الدينية والقومية (٧١) . يعتقد حورانى انه كان على العكس مدافعا عن العصبية الدينية حيث رفض الاعتقاد الشائع فى أوروبا بأن التعصب القومى خير بحد ذاته ويؤدى إلى التقدم، وان التعصب الدينى هو ابدا تعصب أعمى يحول دون التقدم، وقد قارن فى ذلك بين المسيحية والإسلام حيث رأى ان ذلك اذا صح على المسيحية إلا انه لا يصح على الإسلام حيث التعصب الدينى الأعمى نادر والتعصب الدينى الحق ضرورة جوهرية للتقدم (٧٢) .

ولعل موقف الأفغانى السياسى من الاحتلال الغربى العسكرى للبلدان الإسلامية ودعوته إلى فكرة "الجامعة الإسلامية" لدفع هذا الخطر قد دفعته وراء عدم وضوح فكرة "الوطنية" لديه . فالمعروف ان الأفغانى هو الذى روج لتيار "الجامعة الإسلامية" الذى ظهر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، نتيجة لعجز الدول الإسلامية منفرده عن دفع الغزو العسكرى لها، والذى هدف إلى إيجاد صيغة للعمل السياسى المنظم الشامل من خلال الدعوة إلى الوحدة بين الاقطار الإسلامية . فالوحدة الإسلامية عند الأفغانى كانت هى الطريق الوحيد لمقاومة الغزو الغربى، فيقول الأفغانى (.. ان

العالم الإسلامي يجب ان يتحد اتحادا دفاعيا عاما مستمسك الاطراف، وثيق العرى، ليستطيع بذلك الذود عن كيانه ووقيته نفسه من العناء المقبل وللوصول إلى هذه الغاية الكبرى، وإنما يجب عليه اقتفاء أسباب تقدم الغرب والوقوف على تفوقه وقدرته ..) (٧٣) .

لاشك ان استعراض افكار الأفغانى حول العديد من القضايا التى طرحها

العصر الذى عاشه، والذى شهد طغيان القوة الاوروبية، يكشف ان المعارك الفكرية لم تكن هى المعارك الرئيسية له . فقد صرف حياته منبها لخطورة "العسكرية" الاوروبية على البلدان الإسلامية حتى انه آمن فى سبيل معركته السياسية بالتحالف مع أى قوة من شأنها المساعدة على درء خطورة الاستعمار الاوروبى، ومن ذلك دخوله المحفل الماسونى فى سبعينات القرن التاسع عشر اثناء وجوده بمصر، والذى كان يرفع فى ذلك الوقت شعارات الثورة الفرنسية عن الحرية والأخاء والمساواة . وكان لنشأة المحافل الماسونية فى العصور الوسطى صفة تحررية لأنها كانت تتصدى للبابوية فى الغرب، ويشير د. محمد عمارة إلى ان المحافل الماسونية فى ذلك الوقت، كان منها ما هو تابع للمحفل الإنجليزى معتقد انهم يمكن أن يكونوا دعاة للحرية وان يتصدوا للاستبداد والنفوذ الاجنبى الذى كان يزحف على مصر فى ذلك التاريخ، فلما تقاعس المحفل الماسونى الانجليزى عن أداء هذه المهمة، خرج منه وأقام محفلا خاصا سماه المحفل الشرقى، كان له ارتباط بالمحفل الفرنسى وأنه أراد بذلك ان يستفيد من التناقضات بين الانجليز والفرنسيين فى ذلك الوقت .

والمثير ان هذه المزاوجة بين الفكر والسياسة عرضت تراث الأفغانى لكثير من التشكيك، سواء فى تراثه النضالى ضد الإستعمار أو فى تراثه الفكرى ودعواته الإصلاحية . واختلف كثير من المؤرخين والباحثين حول تقييم الأفغانى، فرأى د . لويس عوض ان تناقض الأفغانى فى ارائه، وتحركاته وتحالفاته السياسية تعكس شخصيته المأسوية، فهو من وجهة نظرة لم يوفق فى حل ذلك الصراع الرهيب داخل نفسه بين شخصية المصلح الدينى الذى يسعى لتجديد الاسلام بالفكر الحديث وبين شخصية الزعيم السياسى الذى يسعى لانقاذ المسلمين من براثن الاستعمارالأوروبى (٧٤) . اما

حوراني فيرى ان سر جاذبية الأفغاني لدى المسلمين في عصره انه حاول ان يقدم لهم اسلاما يحمل في طياته مرة اخرى رسالة عالمية [٧٥] . اما د. محمد البهي فيشير إلى ان الأفغاني كان امتدادا لكفاح الجماعة الإسلامية عبر التاريخ والذي بدأفي أواخر عصر الأمويين لمكافحة الزندقة الآتية من مخلفات العقائد السابقة، وان حركتة حركة سياسية مناهضة للاستعمار، وان مطالبته بالاصلاح الديني كانت من أجل هذا الهدف عن طريق الدعوة للعودة إلى الإسلام [٧٦] . بينما رأه المستشرقون بعيون مختلفة ومن ضمنهم ايلى خضوري الاستاذ بجامعة لندن، وهو يهودي من أصل عراقي والذي أصدر كتابا عن الأفغاني ومحمد عبده عام ١٩٦٦ قال فيه إنهما لم يكونا مسلمين اصوليين، وإنما كانا مسلمين متحررين جدا من الناحية الدينية، وان الاسلام لم يكن سوى وسيلة دفاعية لحماية التراث العربي في مواجهة الغرب بحضارتهم المتفوقة .

باختصار كانت تناقضات الأفغاني السياسية سببا في قلة الاستشهاد به كمصلح ديني، اذ ان دوره في معاداة الاستعمار الأوروبي قربه من شخصية السياسي والمناضل لدى الكثير من دارسيه وحتى في الوجدان الشعبي اكثر منه مفكرا، ومصلحا دينيا . وان كان الرأى ان كل ذلك لا يقلل من اهمية الأفغاني في إطار تطور الحركة الاصلاحية حتى وان عكس الاشكالية المزمنة التي ولدت في ظلها كل دعوات الإصلاح، والتي تمحورت حول حب وكراهية الحضارة الغربية في آن واحد، لأنها الحضارة التي حملت كل سمات التقدم الانساني، وحملت في الوقت نفسه كل صور الاستعمار للشعوب غير الاوروبية .

المبحث الرابع
محمد عبده
والدعوة للتوفيق بين العلم والدين

ولد الشيخ محمد عبده عام ١٨٤٩ فى قرية "محلة نصر" بمركز شبراخيت فى محافظة البحيرة . وتلقى تعليمة الأولى للقراءة والكتابة وحفظ القرآن بالقرية، وفى ١٨٦٢ انتقل إلى طنطا حيث التحق "بالمسجد الأحمدى" بهدف إتقان وتجويد القرآن . والتقى هناك بالشيخ "درويش خضر" وهو صوفى كان على اتصال بالزاوية السنوسية، وقد لعب الشيخ دورا هاما فى حياة محمد عبده فى تلك الفترة، حيث تأثر بالصوفية . وفى فبراير ١٨٦٦ غادر طنطا إلى القاهرة حيث ذهب إلى الأزهر الذى تخرج فيه عام ١٨٧٧ (٧٧) . واتصل عبده بالأفغانى أثناء زيارته الثانية لمصر عام ١٨٧١ وكتب مقدمة (رسالة الواردات) الفلسفية التى حفظت من تراثه ولم تنشر إلا بعد وفاته (٧٨) . وفى هذه الفترة بدأ الكتابة فى جريدة الأهرام فى أول سنة من صدورها عام ١٨٧٦، وبعدها بعام حصل على الشهادة العالمية من الأزهر بعد دراسة استمرت اثنى عشر عاما وعين مدرسا للتاريخ فى دار العلوم فى ١٨٧١، ومدرسا للعلوم العربية فى مدرستى الآلسن والإدارة .وقد إنشغل محمد عبده فى هذه الفترة بعد التخرج بدراسة وتدريس كتب المنطق والفلسفة وكان حتى قبل تخرجه يعيد على طلبة الأزهر القاء دروس الأفغانى، والكتب التى يشرحها ويعلق عليها . وقد اشترك مع استاذة الأفغلنى فى التنظيمات السرية التى أنشاها الأفغانى فى مصر . فدخل الماسونية، ودخل أيضا مع الأفغانى "الحزب الوطنى" الذى كان شعاره "مصر للمصريين" . وكانت أبرز أعماله الفكرية فى هذه المرحلة بعد دروسه وتدريسية، مقالاته فى الصحف . كما صاغ فى هذه المرحلة العديد من أثار استاذه الأفغانى مثل حاشيته على شرح الدوانى للعقائد العضوية، وفلسفة التربية، وفلسفة التربية، وفلسفة الصناعة، ورسالة الواردات، كما صاغ أيضا الرسالة التى ترجمها على باشا مبارك ونشرها بـالاهرام بعنوان (المدبر الإنسانى، والمدبر العقلى الروحانى) (٧٩).

فى ١٨٧٩ نفى الأفغانى من مصر، وعزل محمد عبده من مناصب التدريس فى مدرستى دار العلوم والالسن وحددت إقامته بقرية "محلة نصر". وفى العام التالى (١٨٨٠) استصدر رياض باشا، ناظر النظار، عفوا من الخديو توفيق عن الأمام محمد عبده واستدعاه من قريته وعينه محرر فى (الوقائع المصرية) التى تولى رئاسة تحريرها فى نفس العام . وفى ١٨٨١ أنشىء المجلس الآعلى للمعارف العمومية وعين الآمام عضوا فيه . وفى هذه الفترة ابعد عن الإشتغال بالتدريس وعمل بالصحافة والسياسة، ويشير د. محمد عمارة إلى ان ذلك ما أبرز إختلافه عن الأفغانى خاصة فى رؤيته ووسيلته للنهضة بالشرق والشرقيين، فيقول (فهو عندما يدرس لايختلف عن الأفغانى إلا فى درجة الميل إلى الفلسفة، ولكن عندما يعمل بالسياسة العليا والمباشرة يبدو الفرق بينهما واضحا .. فرق المصلح من الثورى) (٨٠) .

انضم مع الحزب الوطنى الحر إلى العرابيين واشترك فى الثورة العرابية، وبعد هزيمتها سجن ثلاثة أشهر، نفى ثلاث سنوات قضى منها عاما فى بيروت وانتقل إلى باريس بدعوة من استاذه جمال الدين الأفغانى، وهناك أصدر معه مجلة "العروة الوثقى"ثم عاد إلى بيروت مرة اخرى ودرس هناك وكتب فى مجلة "ثمرات الفنون" البيروتية . وعاد إلى مصر بعد ست سنوات من المنفى فى عام ١٨٨٨ . غير ان الوضع فى مصر كان قد تغير بعد الإحتلال الانجليزى لها وهو ما صرفه إلى محاولات التجديد الدينى وإصلاح المؤسسات الدينية كالأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية (٨١) . وبعد وفاة الخديو توفيق عام ١٨٩٢ ومجىء الخديو عباس، عين الامام محمد عبده فى مجلس إدارة الأزهر واوكل إليه تقديم تقرير عن الإصلاح المرجو من الأزهر . وفى عام ١٨٩٩ تولى منصب المفتى فى مصر واختير عضوا فى مجلس شورى القوانين، ومجلس الأوقاف والجمعية الخيرية الإسلامية حتى توفى عام ١٩٠٥(٨٢) .

ويمكن قراءة فكر محمد عبده من خلال مرحلتين متباينتين ميزتا حياته، مرحلة النضال ضد الاستعمار الاوروبى مشاركا الأفغانى دعوته للوحدة الإسلامية فى مواجهة الخطر الاوروبى، ومرحلة الدعوة لإصلاح المجتمع عن طريق تحسين نظم التعليم وإصلاح التربية والثقافة الإسلامية .

١- محمد عبده بين الحضارة الأوروبية والنضال ضد الإستعمار الغربى :

التقى محمد عبده بالأفغانى عام ١٨٧١ فى القاهرة، وكان قد مضى على وجوده فى الأزهر كطالب عامان وأعجبه، تفسير الأفغانى للقرآن، وتأثر بشكل خاص بشروحه فى الفلسفة وخاصة فلسفة ابن سينا، وعندما انشئت دار العلوم عمل كمحاضر فيها واهتم بشكل خاص بالقاء دروس مترجمة عن "جيزو" حول تاريخ المدنية الاوروبية ومقدمة ابن خلدون التى نشرها الطهطاوى عام ١٨٥٧ . ويرى حورانى أن عبده مثل الطهطاوى والأفغانى، اهتم – كما هو واضح من اختياراته للكتب وللدروس التى يلقيها بقية نشوء المدنيات وانحطاطها (٨٣) .

عندما نظر محمد عبده إلى اوروبا فى تلك الفترة، كان خطرها الذى شعر به على يد الأفغانى والحاحه على تلك القضية، قد جعله يفكر فيما يبدو فى اوروبا الممتدة منذ الغزوات الصليبية، واوروبا العقائد التى تغلغلت فى جسد التشريع الإسلامى على يد الشيعة . فهو حين يتحدث عنها نجد ذلك الاتساع فى الرؤية الزمنية . فيقول "لقد قام الغرب بهجوم مستمر على الشرق شاملا كل الناس والملوك وبالقوة العسكرية اتجهوا نحو قلب أراضى المسلمين مشتعلين بالحمية الدينية، ولكنهم بعد ذلك اتجهوا إلى تحكيم العقل وتقليص سلطة رجال الدين، واكتشفوا ان حرية الفكر واتساع المعرفة هى أسباب للإيمان وليس للعداء، وبإرادة اله اكتسبوا خبرة فى هذه الثقافة الرقيقة وعادوا إلى ديارهم ممتلئين بما كسبوا منها" (٨٤) .

نجد هنا الإشارة واضحة لمرحلة الحروب الصليبية، غير ان قول عبده بعودة هؤلاء إلى ديارهم ممتلئين بما كسبوا منها، تدعوا للتوقف لحظة، فربما كان محمد عبده يقصد تنبيه الاوروبين إلى أن ما هم فيه الآن من تقدم فى العلوم والصنائع والاخلاق هو نتائج ما تعلموه من المسلمين فى مرحلة سابقة، ويؤكد ذلك المنحى قوله "اتى المنادون بحرية الفكر فى اوروبا بمذاهب ونظريات قريبة من مذهب الإسلام مع اختلاف واحد، وهو الإيمان برسالة محمد، لقد كانت هى نفس الديانة ولكن بدون اسم "محمد"، فهى تختلف فقط فى شكل العبادة وليس فى معناها أو أى شىء آخر" (٨٥) .

وهو هنا يوضح أن عقيدة التقدم عند اوروبا والتى أوصلتها إلى طريق الإزدهار هى

نفس عقيدة الإسلام التى إخذتها اوروبا دون مسماها الأصلى، وبذلك فإن القضية التى لم تتضح عند الطهطاوى، وهى قضية صورة الإسلام فى اوروبا المسيحية، بدات فى البروز عند محمد عبده والأفغانى، ونرى هنا ان محمد عبده قد تحدث عن الغرب منذ الحروب الصليبية وذهب إلى ما ذهب إليه الطهطاوى حول فضل العرب على اوروبا مع إختلاف تجربة كل منهما "الطهطاوى فى باريس" ومحمد عبده وقراءته للتاريخ، فتلك الحجة تساق لسببين، الأول لتحسين صورة الإسلام لدى اوروبا المسيحية، والثانية للفت نظر المسلمين إلى أهمية التقدم العلمى فى اوروبا حتى ياخذوا به، وكما ذهب الطهطاوى من قبل إلى تشبيه المفاهيم الاوروبية عن الحرية والمساواة بما يماثلها فى الثقافة الاسلامية،نحا محمد عبده نفس المنحى، فماثل بين بعض المفاهيم التقليدية فى الفكر الإسلامى وبين الفكر الاوروبى الحديث : (المصلحةتوازى المنفعة والشورى هى الديمقراطية البرلمانية، ثم الاجماع هو الرأى العام) [٨٦] .

ورغم ذلك كان محمد عبده يخشى تأثير اوروبا القرن التاسع عشر، والتى شنت هجوما شديدا على العقلية الميتافيزيقية، ورأى ان نشر أفكار فلاسفة هذا العصر مثل "كونت" أشد خطرا من عدم نشرها على الإطلاق . ويقول حورانى أنه أدرك خطورة تقليد الشرقيين للاوروبيين بدون فهم [٨٧].

هكذا نجد محمد عبده يتخذ موقفا ممتدا لما بدأه الطهطاوى والأفغانى هذا الموقف المزدوج : الاعجاب بأوروبا وأحيانا ببعض الفلسفات، ورفض بعضها الاخر، والتنفير منها فى نفس الوقت، ولا ينسى محمد عبده تذكير الاروبيين بعالمية الإسلام "لقد ادرك الغزاة اذن طبيعة الإسلام وروحه أصبحت معروفة لكل طالب علم وعرفوا ان الإسلام صالح لكل مكان وزمان [٨٨] .

٢- النزعة السلفية عند محمد عبده :

من أجل ذلك سار عبده على نفس نهج الطهطاوى ومتفقا مع الأفغانى حول تغيير الشريعة بتغيير الزمن .. وكان ذلك مأزقا آخر ميز توفيقية عبده رغم سلفيته التى صرح بها عندما حدد أهداف حركته فى تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف [٨٩]،

واعتبار الدين ضمن موازين العقل البشرى فالمسلم الحقيقى فى نظره هو من يستعمل عقله فى شئون العلم والدين، والمجتمع الأمثل وهو الذى يذعن لأوامر الله ويؤولها تأويلا عقليا فى ضوء المصلحة العامة [٩٠] .

غير ان محمد عبده كان يرى خطورة تطبيق شرائع تخالف حال الأمة، فرغم إعجابه الشديد بأوروبا، رأى أن القوانين المزروعة فى غير أرضها لاتؤتى الثمر نفسه لا بل قد تفسد، كما كان حاصلا بالفعل آنذاك (يقصد القوانين التى أدخلها إسماعيل مع مجمل الإصلاحات التى عرفها عصره [٩١] .

كان محمد عبده اذن يؤمن بتغير الشريعة ولكن ليس إلى الحد الذى يضيعها أو يؤدى إلى أن تتحول الأمة إلى شرائع أمم غيرها . ان تلك الفكرة تدعو للتأمل فيما وراءها . هل كان محمد عبده يتحدث عن الثقافة الإسلامية النقية أم الثقافة التى حمل عليها ورفضها رغم أنها ثقافة المسلمين ؟ . واضح ان محمد عبده كان يفرق بين ما هو سائد وبين ما هو مفروض أن يكون، فهو يعرف الإسلام الواجب اتباعه بأنه اسلام سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، وهو يستخدم لفظ السلفية هنا كما لاحظ "حورانى" بمعنى اعم للدلالة على التراث الرئيسى للإسلام السنى فى عهود ازدهاره . فكبار علماء الكلام فى القرنين الثالث والرابع الهجرى كالا شعرى والبقلانى والبارودى هم أيضا من السلف الصالح [٩٢] . اما محمد عمارة فيرى (ان الرجل كان صاحب نظرة "سلفية عقلية" تميز بها عن مواقف "السلفيين" الذين اكتفوا بالموقف "السلفى" أو عن "العقلانيين" الذين انطلقوا من منطق العقل فقط لاغير) [٩٣] .

ورغم اعلاء محمد عبده من قيمة العقل فى تفسيره للشريعة، الا أن رؤيته لشكل الحاكم لم تخرج على رؤية مفكرى العصور الوسطى، فالحكومة المثالية عند محمد عبده هى تلك التى تحكم بمقتضى القانون والشورى مع قادة الشعب، وكان يماثل ذلك بالملكية الدستورية، ولكن كان يعتقد ان مصر ليست مؤهلة بعد لذلك، كما دعا لأن يكون هناك خليفة تحترمه الأزمة اقترب فى تفسيره للقرآن والسنة من المعتزله ولكن فى نفس الوقت يراه غير مبتعد عن الدين، وليست اراؤه فى هذا الصدد تعنى انشاء عقيدة مغايرة [٩٥] .

ويفسر محمد عمارة موقف الإمام محمد عبده من السلطة السياسية من خلال رؤيته لطبيعة الحاكم . فيشير إلى أن الامام يرى أن الحاكم "هو

حاكم مدنى من جميع الوجوه" وان اختياره وعزله إنمـا همـا ان خاضعـان لرأى البشر لا لحق الهى يتمتع به هذا الحاكم بحكم الإيمان، وهـو يـرى ان (تقرير "مدنية" السلطة السياسية فى المجتمع لا تتنافى بحال من الأحوال مـع وجود "الشرع" إلى جانب "الدين" فى الإسلام . وانه مـن هـذا المنطلـق لا يجوز الخلط بين الخليفة عند المسلمين وبين الحاكم "الثيوقراطى" عند الغـوب أى السطان الالهى، لأن ذلك عندهم يعنى أن ينفرد بتلقى الشريعة عن الله وله حق الأثرة بالتشريع وله فى رقاب الناس حق الطاعة لا بالبيعة وما تقتضيـة من العدل وحماية الحوزة، بل بمقتضى الايمان) [٩٦] . ويصل عمارة إلـى ان محمد عبده لا ينفى وجود السلطان الدينى والسلطة الدينية عن القيادة السياسية العليا للمجتمع فحسب، بل وينفى اعتراف الإسلام بها واقراره لها بالنسبة لأية مؤسسة من المؤسسات التى تتولى "القضاء والافتاء" أو قيادة "علماء الديـن" ويستند إلى ما يقوله محمد عبده فى هذا الصدد (ان الإسلام لم يجعل لـهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام وكل سلطة تناولها واحد من هـؤلاء هى سلطة مدنية قدرها الشرع الإسلامى، ولا يسوغ لواحد منـهم ان يدعـى حق السيطرة على إيمان أحد، أو عبادته لربه، أو ينازعه [٩٧] فـى طريقـة نظره) .

ويشير ادوارد موتيمور إلى أن محمد عبـده رأى ضـرورة وجـود الخليفة، ولكنه رأى أن تكون سلطته دينية وليست زمنية، أما عـن الحكومـة المثالية عند محمد عبده فهى تلك التى قال بها فقهاء القرون الوسطى والتـى تدور حول الحاكم العادل الذى يحكم بمقتضى القانون والشـورى مـع قـادة الشعب، وكان يماثل ذلك بالملكية الدستورية . وان كان قد اعتقد ان مصر لـم تكن ممهدة لذلك بعد، وانها كانت فى حاجة إلى فترة من الزمن لبـث ونشـر التعليم القومى . وهنا يشير إلى أنه قد يقبل (فى هـذه المرحلـة الانتقاليـة) بوجود حاكم "اتوقراطى" أو حتى أجنبى اذا ما كان يساعد فـى اتمـام هـذه العملية، وان فكرته هنا كانت تتناقض تماما مع الأفغانى [٩٨] .

كان محمد عبده واثقا - فيما يبدو - انه لا خوف من تجديد الشريعة، لأن التقدم الذى عرفته كان يشبه إلى حد كبير تفسـير الشـريعة الإسـلامية تفسيرا عقليا فقد آمن ان العقل مصدر هداية والوحى مصـدر هدايـة [٩٩] . وبلا شك كان محمد عبده مناصرا لنقل العلوم الاوروبية المادية مـن طـب

وهندسة وغيرها . حيث ان تلك القضية كانت قد حسمت بعد الإصلاحات التى أدخلها محمد على واسماعيل ونشرهما للمدارس واهتمامهما بإرسال البعثات للتعليم فى الخارج ولذلك نجد أنه قلما تحدث عن تلك القضية على اعتبار انها محسومة، وان كانت فى سياق حديثه عن التجديد بشكل عام من منظور الدين، وهو يرى "انه ليس مسموحا ان جعل من الدين حاجزا يفصل بين روح الإنسان عن معطيات الله في المعرفة والبحث فى العالم المحيط طالما نعيش فيه، ومن يرى غير ذلك فإن الدين برىء منه" (١٠٠) .

ويرى حورانى ان محمد عبده لم يقصد (بتأكيده ان الإسلام صالح لأن يكون الأساس الخلقى لمجتمع حديث وتقدمى) القول بأن الإسلام يحبذ كل ما كان يعمل باسم التقدم، وبأن غاية العلماء الجدد ستكون مجرد اضفاء الشرعية على الامر الواقع، ولكنه قصد ان من شأن الإسلام ان يمكن المسلمين من التمييز بين الصالح والطالح (١٠١) .

هكذا نجد محمد عبده سائرا على خط رفيع يفصل بين هويتين، إما الجمود الكامل، وإما التحرر الكامل من سلطان الشريعة والدين، ويتساءل حورانى : هل فتح محمد عبده بدون قصد منه الباب لاغراق العقيدة، والشريعة الإسلاميتين فى لجة المبتكرات الحديثة . لقد نوى إقامة جدار ضد العلمانية، فإذا به فى الحقيقة يبنى جسرا تعبر العلمانية عليه لتحتل الموقع واحدا بعد الآخر، وليس من المصادفة ان يستخدم معتقداته فريق من اتباعه فى سبيل إقامة علمانية كاملة .

كان محمد عبده أثناء انشغاله بمعالجة القضايا آنفة الذكر . متنبها تماما إلى خطورة الزحف الاوروبى الذى كان بالغ الوضوح فى عصر اسماعيل . لذلك فقد خاض مع الأفغانى نضالا ضد تلك المخاطر، وانخرط مع الجناح المدنى لحركة الضباط المصريين بقيادة "عرابي"، مشكلين حركة مقاومة شعبية ضد التدخل الأجنبى فى الشئون المصرية (١٠٢) . وقد كتب محمد عبده العديد من المقالات في جريدة الآهرام عكست أفكار الأفغانى السياسية . غير ان فشل حركة عرابى والقبض على محمد عبده وسجنه لبعض الوقت ثم نفيه مصر، قد أدي إلى انكساره تماما، وعندما عاد عام ١٨٨٨ بعد التوسط لدى الخديوى عين قاضيا في المحاكم الأهلية التى انشئت عام ١٨٨٣ بموجب القوانين الوضعية الجديدة (١٠٣) .

ويهمنا هنا ان نوضح ان محمد عبده – وكما اشرنا سابقا – كان يرى اوروبا كتاريخ واحد ممتدا، فأطماعها فى الدول الإسلامية غير خافية منذ الغزوات الصليبية، لذلك حاول ان ينفى تفوق الإستعمار على الدول الإسلامية (وهى الحجة التى غزت بها إنجلترا مصر وفرضت عليها الإحتلال لتنظيم امورها المالية والأمنية كما زعمت) . ومن ثم فقد اشتبك مع المسيحية فى أكثر من موضع، ويمكن النظر إلى محمد عبده فى مقاومته للاستعمار من أى من الوجهين، فمعركتة مع المسيحية تعكس معركته أيضا مع الاستعمار القادم من اوروبا المسيحية .

فقد رأى محمد عبده ان العالم المسلم لا يمكنه خدمة الإسلام من كل وجه يقتضيه حال هذا العصر، الا إذا كان متقنا للغة من لغات العلم الاوروبية تمكنه من الإطلاع على ما كتب أهلها وأهله من مدح وذم [١٠٤] . معنى ذلك ان محمد عبده كانت تساوره الشكوك حول أهداف اوروبا، فهى لا تخفى أطماعها فى العالم الإسلامى بدوافع حقد دفين بين الإسلام والمسيحية، لذلك يرجو علماء المسلمين ان يطالعوا ما يكتب عن الإسلام مدحا وذما . وقد زار عبده اوروبا وعاش فى باريس لبعض الوقت وربما حضر تلك المجادلات حول مسئولية الإسلام عن تخلف شعوبه مما ترك فى نفسه أثرا من شكوكه حول أهداف انجلترا واوروبا من غزواتها تطابقت فى ذهنه مع الغزوات الصليبية، فهو مثلا عندما تحاور مع " فرح انطون" حول الأفكار التى وردت فى كتاب الاخير عن ابن رشد، ناقش عبده على وجه الخصوص الفكرة التى جاءت فى كتاب انطون والقائلة بان الإسلام قضى على الروح الفلسفية، ويقول حورانى أن عبده فهم مقصد فرح من ذلك : أن المسيحية لم تفعل ذلك بالمقابل، وجاء رده كالتالى :

"ان المسيحية غير متساهلة بطبيعتها، وهى عدو التفسير العقلى والبحث الحر، وبأن المدنية الغربية الحديثة لا علاقة لها بالمسيحية، اذ ان هذه المدنية لم تقم إلا بعد ان رفض مفكروا اوروبا وعلماؤها تعاليم المسيحية وأخذوا بمبدأ المادية بديلا عنها، اما الإسلام فهو دين عقلى يسمح للمسلمين بأن يقتبسوا علوم العالم الحديث بدون اعتناق المذهب المادى أو الخروج على دينهم [١٠٥] .

هكذا نرى محمد عبده رغم استنارته وايمانه بوجوب قيام علاقات طيبة بين أبناء الآديان المختلفة، لم يستطع ان ينسى ما كتبته اوروبا عن الإسلام، وما اشاعته عنه خاصة فى كتابات المستشرقين . ورد ذلك إلى تلك الاحقاد القديمة التى قامت منذ وقت طويل . والسبب الذى يدعونا للالحاح على هذه النقطة انها ما زالت مثارة عند كثير من الدعاة الدينيين المعاصرين.

٣- محمد عبده ومرحلة الدعوة للإصلاح ما بعد ١٨٨٢ :

رأينا ان محمد عبده خاض فى المرحلة السابقة معركتين متوازيتين ضد الاستعمار العسكرى الاوروبى المتمثل فى انجلترا وفرنسا، ومعركة اخرى مع وفد من اوروبا من أفكار وفلسفات . الا أن هزيمة العرابيين عام ١٨٨٢ تركت فى نفس محمد عبده أثرا بالغ السوءعبر عنه محاميه الذى أرسله بلنت للدفاع عن حركة ١٨٨٢ قائلا :

"ان عظمة محمد عبده الفكرية قد حجبتها لفترة ما، غيوم الضعف المعنوى والجسدى . فقد بدا عقله وجسده وكانه ردة الفعل المتولدة عن الآمال الخائبة ونزاع اليأس قد حطمتها تحطيما لم يبق معه أى امل فى الشفاء [١٠٦].

خرج محمد عبده من السجن إلى المنفى فى بيروت، وفى مارس ١٨٨٣ أرسل إلى الأفغانى رسالة فى باريس يوضح له موقفه من الثورة العرابية وينفى تراجعه عن مبادىء الأفغانى [١٠٧] . وقد التقى محمد عبده والأفغانى فى باريس أواخر عام ١٨٨٣، وأصدرا سويا جريدة "العروة الوثقى " التى ظلت تهاجم الاحتلال الإنجليزى لمصر، وتعيد التنبية إلى خطورة اوروبا على العالم الإسلامى . غير انها توقفت عن الصدور فى أكتوبر ١٨٨٤، وسافر بعدها محمد عبده بالاتفاق مع الأفغانى إلى تونس لمحاولة الحصول على تمويل لإعادة إصدارها . غير ان مساعيه قد فشلت فغادرها إلى بيروت ومكث بها حتى عام ١٨٨ عندما وافق الخديو على عودته من المنفى ليبدأ كفاحه فى حركة الإصلاح الدينى [١٠٨] .

ومنذ عودته إلى مصر ركز عبده على الإصلاح فى شتى صوره خاصة اصلاح التعليم فهاجم الازدواجية فى نظام التعليم على أساس انقسامه إلى المدارس الدينية وعلى رأسها الأزهر والمدارس العصرية على الطراز

الاوروبى التى انشأتها الارساليات والحكومة وكان كل من النظـــامين يقــدم مضمونا للتعليم منفصلا عن الآخر فالأول يسوده الجمود والتقليديـــة الشـــددة التى تبتعد عن روح العصر، والآخر يفتقد إلى الجانب الدينـــــى وفـــى هـــذا الاطار دعا إلى تطوير التعليم الأزهرى حتى يخلق أرضية وسطا تجمع بيـــن النوعين .

ويعلق حورانى على ذلك بقوله ان هذه الأزدواجية أدت إلـــى خلــق طبقتين من المثقفين فى مصر لكل منها عقليتها الخاصة : العقلية الإســـلامية التقليدية المقاومة لكل تغيير، وعقلية الآجيال الصاعدة المرحبة بكـــل جديــد وكل وافد من اوروبا الحديثة (١٠٩) .

وفى عام ١٨٩٩ عين محمد عبده مفتيا لمصـــر، واســتغل منصبــه الرسمى فى تمرير إصلاحات ذات طابع جذرى، ففى عـــام ١٩٠٣ اصــدر فتوى بأباحة فوائد البنوك، وحق المسلمين فى تقاضى أرباح عن ودائعــــهم . كذلك أصدر فتوى على صورة مقولة شهيرة فى مواجهة التيارات المتشـــددة .." علمت ان ليس فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظـــة الحســنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر (١١٠) .

وبصدد مواصلة مسيرته الإصلاحية، ساعد عبده فى تأسيس جمعيـــة خيرية إسلامية كان هدفها إنشاء المدارس الخاصة، وفى عـــام ١٨٩٥ اقنــع الخديوى بانشاء مجلس ادارى للأزهر .

وبقى لمدة عشر سنوات ابرز عضو فيه وحقـــق بواســطته بعــض الإصلاحات فى النظام التعليمى بالأزهر (١١١) .

وبهذا يمكن القول ان الاهتمام الأساسى لمحمد عبــده انصــب علـــى التعليم والتشريع وهو ما جعله أقرب إلى شخصية المصلح من الثورى الـــذى جسدها الأفغانى . وقد عكس نشاطه العملى بعد عودته إلى مصر هذا الاتجــاه حيث استغل المناصب التى تقلدها فى نشر أفكاره الأصلاحية . خاصـــة مـــن خلال القانون حيث عمل على إيجاد نوع من التواؤم والتنسيق بين القوانييـــن الغربية الحديثة وبين الشريعة الإسلامية . وقد سمح له منصبه كقـــاض فـــى المحاكم الشرعية ثم مفتيا، الاقتراب من تحقيق هدفه وهـــو الاقــتراب مـــن الشريعة اقترابا تحديثيا لخلق نظام حديث وموحد للقانون الإسلامى .فى هـــذا الإطار عمل على توسيع مفهوم "المصلحة حتى يسمح للقاضى بالاجتهاد فـــى

الأمور التى لم توجد مباشرة فى القرآن والسنة، وان يختار ما يراه ملائما مع مصلحة الإنسان . وقد أصبح هذا المبدأ عند محمد عبده قانونا لإستخراج قوانين خاصة من المبادىء العامة للاخلاق الاجتماعية، ونفس الشئ، يسرى على موقفه من المذاهب الشرعية الأربعة حيث اعتمد على مبدأ "التوفيق" بحيث يسمح للقضاة بإختيار التفسير الملائم من بين التفسيرات التى تقدمها مدارس القانون الاخرى وفق الحالة المعروضة . ووسع من هذا المبدأ عن طريق عمل مقارنة منهجية للمذاهب التقليدية الأربعة . واستطاع محمد عبده بالفعل ان يمضى فى خطوات متقدمة فى هذا المجال أثناء حياته وان يكون لمدرسته التشريعية أثر هام سواء فى مصر أو العالم العربى [١١٢] .

والملاحظ أن محمد عبده قد تراجع تماما عن كثير من أفكاره التى قال بها فى الفترة السابقة على احتلال مصر عام ١٨٨٢، فانتقد عرابى وقاطع الأفغانى، حتى انه لم يكتب كلمة رثاء واحدة فيه عندما مات ١٨٩٧، كما حنق على محمد على وتجربته التحديثية، ورأى انها أضرت بمصر أكثر مما نفعتها .

ويذكر حورانى [١١٣]، ان محمد عبده أعرب عن رأيه فى عرابى قائلا "انه لم يخطر بباله ان يطلب إصلاح حكومة أو تعيين رئيسها، وكان حانقا على الضباط الشراكسة الذين كانوا يسدون الطريق على تقدم الضباط المصريين . نعم لقد تكونت لديه فكرة دعوة البرلمان للحد من سلطة الحاكم المطلقة الا ان هذه الفكرة لم تكن سوى فكرة غامضة استقاها من الصحف والترجمات الاوروبية .

فأفكاره فى مجال السياسة كانت سريعة التقلب خاصة فى لحظات الأزمة، ففى عام ١٨٨١ كان محمد عبده يدافع عن وزارة رياض باشا وبلغ من حماسه انه صور رياض باشا على انه منقذ مصر، ورأى فيه صورة المستبد العادل فى الشرق والذى يمكن لحكومته ان تعلم الأمة فى خمسة عشر عاما مالا يمكن ان تتعلمه فى خمسة عشر قرنا . فيدرب الشعب على الحكم المحلى ليدعوه للحياة النيابية [١١٤] .

هكذا نرى عبده قبل ثورة عرابى بعام مع المستبد العادل، ومفضلا تأجيل الحكم البرلمانى حتى يأخذ الشعب قسطا من الوعى يمكنه من حكم نفسه، ونراه بعد عام واحد مع العرابيين فى المطالب الدستورية .. ثم منقلبا

عليهم فى أخريات حياته . أما عن تجربة محمد على فيذكــر حورانــى [١١٥] "ان محمد عبده كتب مقالا بمناسبة الذكرى المئوية لاعتلاء محمد على عـرش مصر فقال عنه : (انه لم يستطع ان يحيى ولكنه استطاع ان يميت . فـــهاجم سياسة مصادرة الآرض التى انتهجها محمد على لأنه سحق رؤساء البيــوت الرقيقة والكرام ورفع الأسافل فى البلاد والقرى) وهاجم منحـــه الامتيــازات للأجانب ورآه مسلما بالاسم فقط ولم يقم بأى عمل من أجل الدين" .

٤- تقييم دور الأفغانى ومحمد عبده :

رغم وصف بعض الباحثين محاولة الأفغانى وعبده للرد على التحدى الحضارى الغربى بانها أكثر الردود راديكالية [١١٦] . إلا ان هذه الراديكاليــة تظل محدودة بضرورة المحافظة على الثقافة الإسلامية التقليدية، اذ ان جمــال الدين الأفغانى رغم إيمانه بأهمية اجراءات بعث حضارة جديدة (وهـــو مــا يحسب على الموقف الراديكالى) إلا انه لم يمكـــن مســتعدا للذهــاب فــى راديكاليته إلى درجة تجعله يأخذ بالفكر العلمى الحديث برمته، وهذا ما يمكــن ملاحظته فى كتابه الشهير "الرد على الدهريين حيث يحارب الأفغانى الفكــر المادى العلمى العقلانى .

وبالتالى يمكن تقييم جهود الأفغانى بانها كانت محاولة للوصول إلـــى حل وسط بين الثقافة التقليدية وبين الثقافة العلمية الحديثة . ويســـرى نفــس التقييم على محمد عبده أيضا . ويؤكد بسام طيبى نفس هذا المعنى بقوله انـــه (يمكن تسمية محاولة الاثنين بمحاولة إيجاد تركيب حضارى يحتـــوى علـــى لحظات من الثقافة القديمة وينفتح على الثقافة العلمية الحديثة) [١١٧] .

بهذا المعنى كان جمال الدين الأفغانى تقدميـــا اذا قورنــت حركتــه بالاتجاهات المحافظة الأخرى مثل الحركة الوهابية . فيقـــول د. البـــهى (ان الأفغانى يضع امام سامعيه مثلا منظورا من الحيـــاة يريـــد أن يصـــل اليـــه المسلمون، ولكن عن طريق التمسك بإسلامهم .. بينما كان المثل الذى ينشـــده محمد بن عبد الوهاب يعيش فــــى تـــاريخ المـــاضى، أى حـــال المســـلمين الآوائل .." [١١٨].

ففى كتابه "الخاطرات" كتب الأفغـــانى يقـــول : "باســـتطاعتنا نحـــن المسلمين ان نبنى نهضتنا وحضارتنا فقط بالاعتماد على ديننا وقرآتنا، هــــذا

هو الطريق الوحيد لقهر تخلفنا، اما فى حالتنا الحاضرة، فحتى الأشياء الجيدة (أى التكيف مع الحضارة الحديثة) ليست الا برهانا على دونيتنا وتآكلنا، اننا نصبح متحضرين بتقليدنا للأوروبيين .. وبعملنا هذا يفقد الإسلام سمته الجوهرية التى هى السيطرة والتفوق" (١١٩) .

وبهذا يتضح ان الفرق بين "الوهابيين" الراغبين فى العودة إلى الإسلام الأول، وبين الأفغانى يكمن فى ان الأوائل يحتقرون انجازات الحضارة ويعتبرونها بدعة ويشجعون القيم القبلية، بينما يعتبر الأفغانى ان الاصلاح هو الطريق إلى الإسلام الصحيح . واللافت للنظر ان الأفغانى اعتبر اصلاح مارتن لوثر نموذجا للتجديد الدينى (١٢٠) . وهو ما أكده البرت حورانى عندما أشار إلى ان الأفغانى اعتقد بأن " الاسلام بحاجة إلى لوثر .. وربما رأى نفسه فى هذا الدور" .

وبالتالى فإن مجرد حديث الأفغانى عن إصلاح الثقافة التقليدية كان لابد وان يعد موقفا تقدميا فى ذلك الوقت بالقياس إلى الحركات المحافظة المتشبثة كليا بالثقافة التقليدية والرافضة لأى فكرة لإصلاحها، لدرجة جعلت هذه الحركات تتهم الأفغانى بالالحاد والماسونية، وغير ذلك من التهم التى قصد بها تحطيم فكرة التجديد .

ويتفق مع الرأى د. "قدرى قلعجى" الذى يعتبر ان الأفغانى (بدعوته إلى تأويل الدين وتفسيره بما يطابق ضرورات العصر الحاضر وروح المدنية الحديثة انما يدعو إلى الاجتهاد البصير وينفر من التقليد الأعمى أو التمسك الحرفى بكل ما قاله المفسرون) (١٢١) .

ولكن رغم هذه الراديكالية فهناك لحظات تبدو محافظة جدا فى فكر الأفغانى وتبدو متعارضة مع إرادته التجديدية ورغبته فى فتح مستقبل جديد للشرق عن طريق التجديد الثقافى، فالأفغانى بقدر ما يطالب بالأخذ بالعلم الحديث، فهو يرفض تعليم الفلسفة المادية العقلانية ويرفض فكر فولتير وروسوء .

(أما محمد عبده فقد تشابه فكره مع الأفغانى كبير، إلا أنه كان أكثر انفتاحا على الفكر العقلانى فقد درس نظرية ابن خلدون . ويشير د. عثمان أمين (١٢٢) إلى تأثر محمد عبده بها وكذلك بالفلسفة الإسلامية العقلانية خاصة لابن سينا (١٢٣) .

فى النهاية تظل الفكرة الرئيسية عند محمد عبده هـــى ربـــط الثقافـــة التقليدية بالعلم عن طريق خلق صيغة توفيقية بين العلـــم والديـــن [١٢٤] دون تجاوز حدود الفكر التقليدى من اجل التجديد الثقافى، ولعل ذلـــك مـــا جعـــل البعض يحكم عليها بالمحدودية .

المبحث الخامس
محمد رشيد رضا والتمسك بالخلافة

ولد بقرية القلمون فى طرابلس فى الشام عام ١٨٦٥، دخل "المدرسة الوطنية الإسلامية" فى طرابلس، حيث درس بالإضافة إلى العلوم الدينية بعض العلوم الحديثة من منطق ورياضيات وطبيعة، وتتلمذ على يد عدد من العلماء والادباء من ضمنهم الشيخ حسين الجسر . ومال رشيد رضا إلى الصوفية، فدرس مؤلفات كبار المتصوفة فى الإسلام كالحلاج وابن عربى، واصبح لفترة قصيرة من اتباع الطريقة النقشبندية، ثم ما لبث ان انقلب على الطرق الصوفية.

وقد التقى بالشيخ محمد عبده فى طرابلس عام ١٨٩٤، ثم جاء إلى مصر عام ١٨٩٧ واتصل بمحمد عبده من جديد، واصدر فى العام التالى مجلة "المنار"التى حلت محل "العروة الوثقى" فى الدعوة إلى التجديد الدينى وإلى الجامعة الإسلامية (١٢٥) . وظلت المنار تصدر حتى وفاته عام ١٩٣٥ .

وإلى جانب إصدار المنار، الف محمد رشيد رضا مجموعة من الكتب تبرز اتجاهاته فى الإصلاح الدينى والسياسى والاجتماعى وهى : تفسير القرآن الكريم المشهور بتفسير المنار، التفسير المختصر المفيد، تاريخ الاستاذ الامام محمد عبده وهو ثلاثة اجزاء، نداء للجنس اللطيف، الوحى المحمدى، المنار والأزهر، ترجمة القرآن وما فيها من المفاسد، ذكرى المولد النبوى، الوحدة الإسلامية، يسر الإسلام واصول التشريع العام، الخلافة أو الأمامه العظمى، الوهابيون والحجاز، مناسك الحج وأحكامه وحكمه، المسلمون والقبط، ورسالة فى الصلب والفداء .

وكان رشيد رضا قد عاصر فى شبابه المبكر هزيمة العرابيين فى مصر، وانتكاس حركة الأفغانى وعبده، وكان معجبا – وظل كذلك حتى آخر حياته – بنهج محمد عبده فى احياء السلفية، وإن اختلفت عنده عنها عند محمد عبده، فقد قصرها على العهد الأول، عهد خلفاء الرسول الأربعه حسب إقرار المذهب السنى وان الاجماع الوحيد المقبول هو اجماع هذا الجميل (١٢٦).

وتكاد آراء رضا تتطابق مع محمدعبده، فهو يرجـــع ضعــف وتـــأخر المسلمين إلى ابتعادهم عن دينهم، كما انهم سمحوا كذلك للغـــرب بإســـتخدام مبادىء هى من صميم الدين الإسلامى (الاجتهاد) فتقدموا، وعلى المســـلمين ان يرجعوا إلى الإسلام الحقيقى الذى كان عليه النبى والاسلاف (١٢٧) .

وفى وضع آخر نراه يقول أن الاوروبيين تمكنوا مـــن اكتســـاح العـــالم بفضل حيويتم التى استعاضوا بها عن دينهم اللادنيوى، وركزوا على مبـــدأ الوطنية . اما المسلمون فبوسعهم ان يجدوا مبدأ الوحدة والولاء هذا فى دينـــهم نفسه (١٢٨) . وعلى نهج عبده رأى ان هناك فكرة خاطئة . تقول بأن الإســـلام بطبعه لا يمكن ان يواجه التعقيدات المتزايدة للحياة الجديدة، ولـــهذا يضطـــر المسلمون إلى اللجوء للقوانيين الأجنبية .

وقد شبه رشيد رضا النظام الفقهى القـــانونى لأى مجتمـــع بلغـــة ذلـــك المجتمع، ومثلما لا ينبغى على أية لغة قط ان تسمح بنمو لغة أخرى يســـيطر على تراكيبها وتعبيراتها كأن اى أمة اذا أرادت ان تحافظ علـــى هويتـــها لا ينبغى لها ان تاخذ بقوانيين أمه اخـــرى دون ان تزنـــها بمـــيزان عقائدهـــا واخلاقيتها (١٢٩) .

وفى المقابل سعى رضا لكشف الامكانيات التطورية الكامنه فـــى الديـــن الإسلامى، وكان ذلك هو الجانب الوحيد الذى بدا فيه مستتيرا يسير فيه علـــى غرار عبده فى بعضة وليس كله فقد أباح تقاضى فوائد عن الايداعـــات فـــى البنوك، متابعا نهج عبده، وابن القيم الجوزية . اما النواحى الأكثر حيوية مثـل أرائه فى الحكومة والمجتمع الجديد، فقد تحدث عنها بلهجة مغايرة، فهو يـرى ان الحكومة المدنية لا يمكن لها ان تؤدى وظيفتها أو ان تســـتقر دون تقنيـــن (تشريع) ويقصد بذلك استنباط الأحكام من الشريعة وهو لا يفتأ ان يؤكـــد ان روح هذه الأحكام من الشريعة وجوهرهـــا هـــى قابليتـــها للتطبيـــق طبقـــا لاحتياجات كل زمان ومكان، والخصائص الدينيـــة والسياســـية لكـــل امـــة، والمعيار النهائى الذى يجب ان يوزن به به هذا النوع من القوانين فـــى كـــل حال هو الشريعة (١٣٠) .

وقد خالف رضا الشيخ على عبد الرازق بعد صـــدور كتابـــه الإســـلام واصول الحكم فيما يتعلق بالفكر العلمانى، فقد دعا رضا دائما إلى حكومـــة إسلامية وحديثة فى نفس الوقت (فالعلماء الأكفاء يجب ان يتعاونوا مع الخليفة

ولكن ليس واضحا اذا كان رضا يعتبر ان الخليفة له سلطة زمنية، ولكنه أكد على سلطته العليا فى الاجتهاد بمشورة العلماء (١٣١) .

وربما لأن القضية الأساسية لدى رضا كانت قضية زوال الخلافة الإسلامية بعد أعلان علمنة تركيا على يد اتاتورك عام ١٩٢٦، فقد ركز جهوده على محتوى الحكومة الإسلامية والموقف من الشريعة . ويرى عنايت (١٣٢)، ان رشيد رضا صب اهتمامه على بيان شرعية الخلافة ووجوبها وشرح كيفية خلقها والحفاظ عليها، أما علاقته كمجدد بالفكر الغربى سلبا أو ايجابا فلم تتضح إلا فى بعض الاراء والاستشهادات القليلة للتخديم على أفكاره الرئيسية حول فتح باب الاجتهاد والبيان الشرعى للخلافة.

وقد صرف رشيد رضا أخريات أيامه حتى وفاته عام ١٩٣٥ فى استكمال شرح القرآن بمنهج محمد عبده، وحضر المؤتمرين الإسلاميين المنعقدين : الأول فى مكه ١٩٢٦ والثانى فى القدس عام ١٩٣١ (١٣٣) حول مسألة الخلافة . فكان من أشد منتقدى على عبد الرازق وطه حسين كما هاجم محمد على وتجربته كما فعل محمد عبده فى أيامه الأخيرة .

ان ذلك العرض الموجز يوحى ان ظروف العصر الذى شهد أوج نشاط رشيد رضا كانت مختلفة بعض الشىء عن محمد عبده والأفغانى، فقد عاصر فى صدر شبابه هزيمة المسلمين على يد انجلترا واحتلال مصر وتوسع الدول الاوروبية وإعلانها الحماية على معظم أرجاء الامبراطورية العثمانية، ثم انهيار الخلافة رسميا عام ١٩٢٤ . وربما تبرز تلك الخلفية تشدد رضا وتحفظه، فقد بدأت فى مصر حقبة جديدة بعد إعلان استقلال مصر الرسمى عام ١٩٢٣ هى الحقبة الليبرالية، وتراجعت مكانة الأوهر بعض الشىء ومعها مكانة العلماء المحافظين، وبدا لرشيد رضا ان ما كان يخشاه عبده والأفغانى قد حدث بالفعل، وان الخطر قد حاق بالعقيدة الإسلامية بعد ان ظهر تيار العلمانية قويا، وقاد حركة الكفاح الوطنى وأدخل معها مفاهيم اوروبا العلمانية التى تبدت فى فكر لطفى السيد وسعد زغلول وطه حسين وعلى عبد الرازق، لقد شهد رضا لأول مرة الهجوم على الأزهر حتى من داخل أروقته على يد أبنائه .. لذلك كان حرصه على التمسك بالشريعة الإسلامية وتشدده فى تعريف السلف، بداية مرحلة جديدة انتقل فيها الصراع بين القديم والحديث من صورته القديمة إلى صورة جديدة تلخصت فى

صراع أبناء الآمة الواحدة حول فكر اوروبا كما تنبأ محمد عبده مـــن قبـــل . فانقسمت الصفوة بين مؤيدين للعلمانية وبين رافضين لها، وأفرزتلك المرحلـــة معارك فكرية كبيرة، وان تمخضت فى النهاية عن هزيمة التيــــار الليـــبرالى والتمهيد لظهور تيار آخر هو تيار الاخوان المسلمين الذى عبر عــــن نـــوع جديد من الصراع عاشته مصر حتى عام ١٩٥٢ وما بعده .

خاتمة
الإصلاح الدينى والليبرالية

عكست الحركة الإصلاحية التى قادها رفاعه الطهطاوى ومن بعده الأفغانى ومحمد عبده وبدرجة ما رشيد رضا، المحاولة العربية الإسلامية الأولى لمواجهة التحدى الغربى بشقيه الحضارى والسياسى . وقد تجاوزت هذه الحركة البداية التى مثلها الطهطاوى وقطعت خطوة أكثر تقدما فى المفاهيم التى طرحتها وعالجتها، كما وضعت - فى حدود معينة - الأسس التى يمكن أن يصاغ عليها مشروع سياسى يحقق نهضة المجتمع الإسلامى، وربما رجع ذلك إلى طبيعة الظروف التاريخية التى مرت بها، فقد عكست فى البداية الانبهار بالغرب، وهذه النظرة التى فرضتها عملية الاحتكاك المباشر بالحضارة الغربية بعد مجىء الحملة الفرنسية إلى مصر . إضافة إلى ذلك فقد ولدت الحركة الإصلاحية فى المقابل فى ظل وضع متدهور للخلافة العثمانية التى كانت تشكل بدورها تحديا أكبر امام النهضة الإسلامية . ومن هنا قدم الطهطاوى اسهاما متميزا فى مجال الحديث عن "الديمقراطية الليبرالية" وفى مجال التحديث الفكرى .

أما جمال الدين الأفغانى فقد بدأ يدخل أبعادا ثورية على الحركة الإصلاحية فى مواجهة واقع الإستعمار الغربى للشعوب العربية والإسلامية والذى لعب الدور الأول فى تشكيل وعيه السياسى . وكان من الطبيعى ان تختلف معه النظرة إلى الغرب فتختلط فيها بشكل يكاد يكون متساو مشاعر الحب والكراهية إزاء حضارة متفوقة تظهر تحديها ليس فقط حضاريا وإنما أيضا عسكريا . وبدأ الوعى بالذاتية الإسلامية يزداد مع الأفغانى كنوع من الرد الدفاعى على الغزو الاستعمارى الغربى . وشهدت الحركة الإصلاحية منعطفا جديدا اختلطت فيه السياسة بالدين واضحى "الإسلام" عنصرا هاما بل وأساسيا فى مقاومة الإستعمار الاوروبى ويشكل فى ذاته نوعا من أنواع الحماية للذات العربية والإسلامية .

ومع محمد عبده الذى عاش واقع الاحتلال الإنجليزى لمصر ازداد المنحى الأصولى فى الحركة الإصلاحية مع زيادة حجم التحدى الغربى وزيادة خطره المباشر على المجتمع الإسلامى، وظهر ذلك من خلال النزعة

السلفية عند الشيخ محمد عبده والرغبة فى العودة إلى المنابع الاولى للإسلام فى محاولة لبعث الصورة النقية له، ولمحو ما استقر فى الذاكرة الغربية من أفكار سلبية عن الدين الإسلامى . وهى المهمة التى بدأها الأفغانى بالدفاع عن الإسلام والحضارة الإسلامية فى مواجهة آراء المستشرقين، وقد دخل لهذا السبب فى جدل مع أرنست رينان - وكان استاذا فى جامعة السوربون - بعد القائه محاضرة عام ١٨٣٣ بعنوان "الإسلام والعلم" يلقى فيها باللوم على الدين الإسلامى بإعتباره أحد أسباب تخلف المسلمين، والتى تقف وراء انغلاقهم الفكرى، ومن ثم جمود المجتمعات الإسلامية . هذا التوجه الدفاعى أخذ صورة أكثر سلفية عند محمد عبده حيث زاد اهتمامه بضرورة تطهير الإسلام مما أصابه من بدع وشوائب لم تكن فيه . وفى هذا الإطار نادى محمد عبده بالإصلاح وليس الثورة وأعطى الأولوية الأولى للتعليم وليس للتغيير السياسى والاجتماعى . أى رأى البدء بالفرد وليس المجتمع، وبالداخل قبل الخارج، اى إصلاح اللغة، والمؤسسات، والسلطة السياسية .

ومثلت مرحلة رشيد رضا الذى عاصر الغاء الخلافة العثمانية على يد اتاتورك فى تركيا، بداية تراجع الحركة الإصلاحية التحديثية لصالح الفكر السلفى، فقد تركزت جهود رضا الأساسية حول "إعادة تفسير القرآن وتطهير الدين من "البدع" والعودة إلى الأصول، أى الدفاع عن ضد الإسلام كل منتقديه ورفض كل انواع الإصلاح ذات التوجه العلمانى كما ظهر منذ تيار (التنظيمات) التركى . هذه النزعة السلفية هى التى صبغت الحركة الإسلامية بعد ذلك خاصة بعد تحولها من مجال العمل الفكرى إلى مجال العمل السياسى المباشر على يد جماعة الأخوان المسلمين التى أسسها حسن البنا فى العشرينات من هذا القرن، والذى كان تلميذا لرشيد رضا متأثرا به . وما يهمنا أبرازه أن التحدى الذى واجهته الحركة الإصلاحية فى بدايتها، لم يعد قاصرا على مواجهة الحضارة الغربية، وإنما أصبح الخطر على الإسلام بعد زوال الخلافة الإسلامية يشكل تحديا أكبر امام رموز الحركة، وساهم فى توجيه مسارها توجها آخر .

هذه الخلاصة توضح التمايزات والتحولات التى مرت بها الحركة الإصلاحية من خلال رموزها المختلفة والتى أرتبطت إلى حد كبير بالسياق التاريخى والسياسى الذى حدد كل مرحلة على حدة . والملاحظ ان هذه

الحركة قد أخذت منحى ناحية التحديث فى بدايتها ثم أخذ هذا المنحى يتراجع تدريجيا حتى أصبح اميل إلى الناحية السلفية مع إزدياد الاحساس بالخطر الغربى وتهديده المباشر للمجتمعات الإسلامية عن طريق الاستعمار، فضلا عن الغاء الخلافة العثمانية .

١- أثر الحركة الإصلاحية فى نمو المدرسة الليبرالية فى مصر :

وضعت حركات الإصلاح الفكرى الأساس الذى قامت عليه المدرسة الليبرالية فى بداية القرن الحالى والتى تعتبر امتدادا لخط الطهطاوى ومحمد عبده، إذ حاولت هذه المدرسة تطوير المفاهيم الليبرالية الحديثة وتبنيها دون مساس بجوهر العقيدة أو الدين . او كما تشير عفاف لطفى السيد (ان هذه المدرسة حاولت تطوير العقيدة فى صياغات أكثر عصرية، ورأت ضرورة المواءمة بين الأساليب العصرية الغربية والمتطلبات المحلية، وكان ذلك يعنى تبنى الدعوة من أجل "حكومة علمانية" تعمل فى إطار إسلام عصرى) [١٢٤].

وقد جسد الفكر الليبرالى ومفكرو فترة العشرينات ممن تأثروا بمحمد عبده والأفكار الغربية عن التنوير والليبرالية، وكان احمد لطفى السيد ابرز رموز هذه المدرسة وهو مؤسس حزب الأمة (أول حزب رسمى فى مصر منذ عام ١٨٨٢) وصاحب جريدة "الجريدة" التى صدر عددها الاول فى ١٩٠٧ .

لقد كان خط احمد لطفى السيد - كما تشير عفاف لطفى - يمزج بين المبادىء الإسلامية والفلسفة الاغريقية وأفكار التنوير الفرنسية والليبرالية والبريطانية [١٣٥]، هذه التوليفة الفكرية جعلت أحمد لطفى السيد "يرتكز فى الأساس على مجموعة من الاسس والمبادىء التى جسدت الخط الفكرى الذى يمثله والذى كان يجسد فى مجمله الليبرالية المصرية فى العقود الأولى من القرن العشرين . هذه الأسس هى إقامة حكومة ذلك طابع علمانى تعتمد على مبادىء المنفعة، تفسير الدين فى إطار العلاقة بين الإنسان وربه وتحديد ملامح السلوك الفردى، واخيرا ترسيخ فكرة القومية المصرية .

وتجدر الإشارة إلى أنه عندما تم تشكيل "حزب الأمة" لم يكن المقصود بالتسمية الامة بالمفهوم الاسلامى وانما (الأمة المصرية) المكونة من المسيحيين واليهود والمسلمين الذين يجمعهم سويا ليس القانون وإنما

الرابطة الطبيعية الناشئة عن العيش فى مكان مشترك . وبالتالى كما يشير أحمد لطفى السيد فان الاسلام ليس هو أساس القومية (١٣٦) .

هذه المزاوجة بين القيم الإسلامية والغربية عبر عنها أحمد لطفى السيد فى (الجريدة) فى عددها ١٩٠٨/٩/٢٣ بقوله : ".. ان المبادىء الجوهرية الجديدة يجب ان تدخل فلسفتنا الشرقية لأنه إذا كان صحيحا ان المعرفة ليس لها وطن فإن تزاوج علوم الشرق والغرب مع ذلك هو الوسيلة لاكتسابنا الحضارة بينما فى الوقت نفسه نحافظ بلا مساس على طابعنا السلوكى الخاص بنا .." .

وعلى مستوى الزعامة السياسية شهدت نفس الفترة أهم زعيم سياسى مصرى ربيب لنفس المدرسة ومن تلامذة محمد عبد هو سعد زغلول الذى حاول تطبيق أفكاره عن "المنفعة" فى محاولة لإضفاء طابع علمانى على الحكم وتأسيس مدرسة فى الفنون تفسر أحكام الشريعة تفسيرا حديثا . كما أعطى اهتماما كبيرا لترجمة الأفكار القومية وتحويلها إلى واقع ملموس . وتمثلت هذه الجهود فى النهاية فى تأسيس حزب الوفد الذى قام على الأفكار الليبرالية العلمانية (١٣٧) .

وقد أفرزت الحقبة الليبرالية جهودا أخرى لعلماء دين مجددين طوروا أفكار الأفغانى وعبده فعبرت عن مرحلة الانتقال من "الخلافة" إلى "القومية المصرية العلمانية" كان على رأسهم على عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦) وعمله الشهير الإسلام وأصول الحكم .

٢- على عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦)

فقد امتد الخط العلمانى فى التفكير عند الجيل اللاحق من أتباع محمد عبده عن طريق الشيخ "على عبد الرازق" الذى أصدر كتابه "الإسلام وأصول الحكم" فى ١٩٢٥ بعد الغاء الخلافة على يد كمال اتاتورك فى تركيا عام ١٩٢٤ . اذ حاول من خلاله ان يثبت (ان الإسلام لم يتورط فى وضع أى نظام خاص للمبادىء السياسية) . ومن هذا المنطق ناقش قضية الخلافة ليثبت ان مفهوم الخلافة قد اسىء فهمه، فالنبى لم يكن له خليفة على اساس ان السلطة المستمدة من الله التى كان يتمتع بها النبى قد انتهت بوفاته، وان جميع الخلفاء الآخرين كانوا حكاما سياسيين وليسوا حكاما روحانيين أو

دينيين (.. فالإسلام برىء من مؤسسة الخلافة كما فهمها عامة المسلمين) . وان الدين لا علاقة له بالشكل الذى تتخذه حكومة واخرى وليس هنـــاك مـــا يمنع المسلمين من الغاء نظامهم السياسى لقديم وبناء جديد على قواعد وأســس أفضل تتبع من تجربة الأمم [١٣٨] .

فى هذا الإطار ناقش الشيخ على عبد الرازق مسألة ولاية الرســـول ليؤكد على ان هذه الولاية لم تكن ولاية دنيوية - وفقا لما جاء بالقرآن والسنة - وإنما كانت ولاية دينية لانها عبرت عن " ولاية الرسول" علـــى اتباعــه والمؤمنين برسالته ولم يكن لها علاقة بوجه عام بالملك أوالولايـــة الدنيويـــة، ومن هنا خلت حياة الرسول كما يشير الشيخ عبـــد الـــرازق مـــن مظـــاهر الحكومة السياسية، واتساقا مع هذا الرأى وصف الوحـــدة الإســـلامية التـــى تحققت فى عهد الرسول والتى شكلت "الأمة" الإسلامية بانها كـــانت وحـــدة روحية من المسلمين الذين لبوا نداء الإسلام واحتشدوا تحـــت رايتـــه رغـــم إنتمائهم إلى شعوب وقبائل مختلفة وخضوعهم بالتالى لأنظمة سياسية متباينـة. ويصل عبد الرازق من ذلك إلى ان الوحدة التى نشات فى زمن الرسول لـــم تكن بأى حال وحدة سياسية لأنها اعتمدت على وحده الإيمان والعقيـدة [١٣٩] . واستند الشيخ عبد الرازق فى إثبات رأيه على عدة حجج منها سيرة الرســـول ذاتها التى لم ير فيها اى محاولة للتدخل من أجل تغييرالاتجاهـــات السياســـية للأمم المختلفة أو لطريقة حكمها أو لطبيعة العلاقات اجتماعيـــة والسياســـية والاقتصادية القائمة بين شعوب امة واحدة أو بينها وبين الآمـــم الأخـــرى . ويورد الشيخ عبد الرازق أمثلة على ذلك بقوله ان الرسول لم يجـــرد حاكمـــا من منصبه، ولم يعين قاضيا، كما لم ينشىء نظامـــا للبوليـــس، أو أى نظـــم أخرى تنظم الاقتصاد أو الزراعة او الصناعة للأمم والشعوب التـــى دخلـــت الإسلام . ولم ينكر الشيخ عبد الرازق أهمية السنن والفرائض والقوانين التـــى أتى بها الرسول للعرب وغير العرب من المسلمين، والتى كان لها تأثير فـــى مختلف سبل حياة هذه الامم . ولكنه يشير إلى أن هـــذه القوانيـــن والســـنن والمنهيات لم يكن لها علاقة مباشرة بطرق الحكومة السياسية او سن الشـــرائع الضرورية لحكومة حضارية، فجوهر ما جاء بـــه الإســـلام ينصـــب علـــى العلاقات الشرعية والخراج والزكاة والحدود التى تنتمى فـــى النهايـــة إلـــى العقيدة نفسها [١٤٠] .

ويخلص الشيخ على عبد الرازق من مجمل ما طرحه فى كتابه إلــى ان هناك خلطا بين ولاية الرسول وبين حكم الخليفة، فالأولى كــانت ولايــة دينية انتهت بوفاة الرسول ولم تعط لآحد الحق فى ان يخلفه فى هذه الرئاســة النبوية، وبالتالى فإن كل ما احتل مكانا رئاسيا بعد الرسول أعتبر شيئا جديــدا ومركزا يختلف كل الاختلافات عما عرف فى حياة الرسول . وبمعنى آخــر عرف المسلمون بعد الرسول انهم يقيمون حكومة دنيوية لذلك سمحوا لأنفسهم تجربة الثورة على هذه الحكومة ومعارضتها وكانوا يعلمون جيــدا ان عــدم توافقهم مع الحكومة ينصب على مسائل تتعلق بالأوامر الدنيويــة، وان عــدم رضائهم عنها يتعلق بمسائل وأسباب سياسية لا تمس الديــن ولا الإيمــان . ومن هذا فهو يرى ان الجزء الأكبر مما سمى "بحرب الرده" فى أول عــهد خلافة ابو بكر لم يكن دينيا وإنما كان سياسيا . فرغم إن الاعتقاد الشائع عنـد المسلمين يقول بأنها نضال عقائدى ودينى إلا انها فى الحقيقــة كــانت لــها أهداف أخرى ولم تكن دينية خالصة . ويعلل خطأ هذا الاعتقــاد بــأن لقــب "خليفة رسول الله" الذى أطلق على ابى بكر كان احد الأسباب التــى أرسـت الاعتقاد بان إنشاء الخلافة كان شرفا دينيا . ولهذا إهتم الحكــام المســلمون بالاحتفاظ بهذا الخطأ حتى يستخدموا الدين لأغراض تتعلق بحماية ملكهم بــل ورسخوا فى وجدان الناس ضرورة طاعة الإمام لانها مــن طاعــه الله، وان الثورة عليه هى ثورة على الله . حتى أصبحت نظرية الخلافــة جــزءا مــن العقيدة، على مر التاريخ الإسلامى . وكانت النتيجة النهائية لذلك هى مــوت روح البحث العلمى والنشاط العقلى بين المسلمين حتى اصيبوا بالشــلل فــى مجال الأفكار السياسية واصبحوا غير قادرين على مناقشة أى شىء له علاقة بنشأة الخلافة .

ومن هنا يخلص إلى القول بأن الدين الإسلامى بــرىء مــن فكــرة "الخلافة" وبرىء أيضا من كل ما احاط بها من مظاهر الخوف وعظمة القــوة اذ أن إنشاء الخلافة لم يكن له علاقة بالوظائف الدينية ولم تكــن أكــثر مــن سلطة قضائية وشرعية لاستخدام القوة والولاية، والاخيرة تعبر بــالضرورة عن وظائف سياسية بحتة وليس لها أى دخل بــالدين والديــن لا يقرهــا ولا ينفيها أيضا فهو لم يامر بها ولم ينه عنها لانه ببساطة ترك للمسلمين حريــة الاختيار . ويرى الشيخ على عبد الرازق ان حرية الاختيار يجب ان يحكمــها

العقل فيتأسس شكل الحكم على تجارب الآمم الاخرى والأحكام والقوانين السياسية لانه ليس هناك شيء في الدين يمنع المسلمين من مناقشة الأمم الاخرى في مجال العلوم السياسية والاجتماعية وبالتالى فالمسلمون احرار في النظام الخلافي وفي تأسيس قواعد ملكهم وتكون ولايتهم طبقا لقواعد الحكم المستمدة من خبرات الامم .

ويشير حميد عنايت في كتابه "الفكر السياسي الإسلامي الحديث"ان على عبد الرازق اتخذ من الغاء الخلافة العثمانية سببا لشن حملة قوية على المدرسة التقليدية في الفكر السياسي الإسلامي وانه في ذلك لم يكن ليصطدم فقط بأراء العلماء التقليديين فحسب بل أيضا بآراء بعض المجددين في هذا المجال من امثال رشيد رضا .

وهو بهذا يعتبر من المفكرين المحدثين وقد ساعده على ذلك أنه جمع بين التعليم الأزهري والحديث، وانه كان ملما بعلوم الفقه إلى جانب الفلسفه والفكر الغربي الحديث .

في هذا الإطار فإن العمل الذي قدمه على عبد الرازق يعتبر عملا متميزا حاول من خلاله الوصول إلى اجماع سني جديد بشأن العلاقة بين الإسلام والحكم (١٤١) . وبناء جسر بين الحكم السياسي الإسلامي واصول الحكم الحديث . فكما يقول على عبد الرازق "..لا شيء في الدين يمنع المسلمين ان يسابقوا الأمم الأخرى في علوم السياسة والاجتماع كلها وان يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا اليه وان يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما انتجت العقول البشرية وامتن ما دلت عليه تجارب الأمم على انه خير أصول الحكم (١٤٢) ".

ومن هنا يتفق كثير من الباحثين على ان أفكار على عبد الرازق في النهاية لها منحى علماني (١٤٣) . وترى عفاف لطفي السيد ان على عبد الرازق "عبر عن اعتقاد شائع، وكان شائعا عند كثير من المفكرين وصار أكثر تقبلا بعد أن أنهى مصطفى كمال اتاتورك الخلافة في تركيا، وهكذا أمكن التعبير عن الهوة بين الدين والحكومة وصارت "العلمانية" في الحكومة بمضي الوقت مبدأ قائما . وكانت تعني ليس إلحادا أو كفرا وإنما تعني ان الإسلام لا يحتاج لأن يكون طرفا آخر في حكومته وان الحكومة لا دخل لها

بالدين . كان الناس يدينون بالولاء لحكومة ولوطن ولا يدينون بالولاء لخليفة. وبالتالى فإن أى حاكم حكمة مؤقت ولم تكن سلطاته مستمدة من الدين" (١٤٤).

ولكن جهود على عبد الرازق كمصلح دينى اصطدمت بالتيار الدينى التقليدى وكانت محل رفض المؤسسات الدينية التقليدية وعلى رأسها الأزهر الذى صادر الكتاب ومنع تداوله . واتهم صاحبه اتهامات مختلفة من ضمنها (ان أفكاره تحمل دلالات شيوعية) معتمدين فى ذلك على بعض الإشارات التى جاءت بالكتاب حول البلشفية (١٤٥) . وأصدر علماء الأزهر فتوى بعدم صلاحية الشيخ على عبد الرازق لتولى أى منصب رسمى لاتهامه بافراغ الإسلام من مضمونه الإجتماعى والسياسى حيث فرق بين النبوة والحكم السياسى أو بين مملكة الله ومملكة العالم وهى تفرقة لا تجوز كما أشار العلماء فى المسيحية وليس فى الإسلام . وفى ١٢ أغسطس ١٩٢٥ استصدر شيخ الجامع الأزهر حكما على الشيخ على عبد الرازق باخراجه من زمرة العلماء (١٤٦) .

وكان الإتهام الأكبر الذى وجهه محمد بخيت لعلى عبد الرازق هو تعريفة للحكومة الإسلامية بالرجوع إلى المؤسسات الأوروبية الحديثة . فقال مصدر قوة الخليفة هو الآمة التى تتبع سلطاته منها وان الحكومة الإسلامية هى تلك التى يرأسها الخليفة أو الامام العالمى وهى حكومة ديمقراطية حرة، وحكومة الشورى ودستورها كتاب الله وسنة رسوله) . ومن هنا أكد العلماء مرة أخرى النظرة التقليدية بأن الخليفة يجب ان تكون له قوة روحية وزمنية فى وقت واحد (١٤٧) .

٣- طه حسين :

والواقع ان موقف علماء الأزهر من على عبد الرازق لم يكن هو الموقف الوحيد من أية محاولات تحديثية للإسلام، فقد كان لهم موقف أشد مع أبرزمفكرى ورموز الليبرالية فى مصر وهو طه حسين وهو أيضا من خريجى الأزهر .

ففى عمله الشهير "الشعر الجاهلى" حاول طه حسين تطبيق المنهج الديكارتى على النقد الأدبى، وهو فى هذه الحالة طبقه على الشعر الجاهلى . وقد أراد طه حسين بذلك ان يدخل الروح العلمية الحرة فى تفسير الدين على

أسس عقلانية، فالمنطق وليس الروابط العاطفية هى التى يجب أن تصبح القاعدة فى البحث العلمى أو فى مناهج البحث . ومن هنا طالب طه حسين بحرية البحث وفقا لقواعد المنطق . وقد تعرض من جراء ذلك لهجوم ضار من قبل علماء الأزهر واتهم بالالحاد مما أضطره إلى الدفاع عن نفسه (كمسلم) وتغيير وحذف كثير من فقرات الكتاب لإعادة نشره تحت عنوان آخر بعد أن تمت مصادرة الكتاب على يد الأزهر [١٤٨] . وتغيرت توجهاته تحت هذه الضغوط فى الثلاثينات،فاصدر كتبا تتناول موضوعات دينية أضخمها (على هامش السيرة فى ثلاثة أجزاء ١٩٣٧-١٩٤٣) .

٤- محمد حسين هيكل :

ولم يفلت محمد حسين هيكل الذى اتبع خطا فكريا شبيها بخط طه حسين فى العشرينات من نفس الهجوم حيث نشر فى تلك الفترة سلسلة من المقالات دافع فيها عن طه حسين وعلى عبد الرازق وهاجم فيها العلماء على أنهم معوقون لكل جهود تحديثية ؟ لكنه اضطر بعد ذلك للتراجع فاصدر فى الثلاثينات سلسلة أخرى تناولت سير الخلفاء .

وقد وصف بعض المؤرخين هذا التحول بأنه عكس أزمة فى التوجه، بينما وصفه البعض الآخر بأنه محاولة من جانب هيكل لتحقيق ايديولوجية وطنية ترتكز على الإسلام ولم يكن ذلك إنكارا لحياة الغرب العقلانية لصالح حياة الشرق الروحية، بل تطويرا للقيم كلها لأن هيكل أراد تحقيق أعظم قدر من الحرية فى ضوء كل من التاريخ الغربى الإسلامى [١٤٩] .

ومن مجمل ما سبق يمكن القول ان محاولات الإصلاح الفكرى التى بدأ تتشكل منذ القرن التاسع عشر والتى امتدت من خلال الأفغانى ومحمد عبده قد ساهمت فى وضع أسس للمدرسة الليبرالية فى مصر والتى كانت لها محاولات تحديثية هامة لا يمكن التقليل من أهميتها التاريخية فى ضوء التطور الفكرى المصرى .

بل ان الحركة الإصلاح الدينى كانت هى المنبع الذى خرجت منه أغلب التيارات الفكرية الحديثة فى مصر منذ القرن الماضى، فتيار "القومية المصري" خرج من تحت عباءة رموز هذه الحركة، فالأفغانى هو مؤسس الحزب الوطنى المصرى وهو نفسه الذى غذى شعار "مصر للمصريين"

وتلميذه محمد عبده هو الذى كتب أول وثيقة خاصة بالحزب الوطنى بل ان ثورة عرابى نفسها كانت نتاجا لتعاليم الأفغانى فى مصر . كذلك فإن رموز الحركة الوطنية المصرية الذين رفعوا شعارات "القومية المصرية" من أمثال مصطفى كامل، محمد فريد، سعد زغلول كانوا من تلامذة محمد عبده، حتى قاسم أمين الذى نادى بفصل الدين عن الدولة كلهم كانوا من تلامذة محمد عبده أيضا . وبالمثل فإن التيار الليبرالى وجد جذوره أيضا فيما طرحه رفاعه الطهطاوى واستمر من خلال احمد لطفى السيد وطه حسين وحسين هيكل والعقاد (١٥٠) . هذه التيارات والرموز الفكرية والسياسية الهامة هى التى صاغت التجربة الليبرالية فى مصر فى النصف الأول من القرن العشرين . والتى بلغت اوج ازدهار فى العقدين الأوليين منه، ولكنها تعرضت لإنتكاسة خطيرة وتراجع منذ الثلاثينات لعوامل عديدة، ليس هنا مجال تحليلها ولكن يمكن إيجازها سريعا فى ثلاثة : (١٥١) :

١- الدور الرقابى الخطير الذى لعبه الأزهر وعلماء الدين التقليديون ضد محاولات الإصلاح الدينى، ورمى كل هذه المحاولات بالإلحاد والكفر .

٢- المناخ السياسى والاقتصادى الذى ساد هذه الفترة والذى أدى إلى دخول رموز هذه التيار الفكرى الإصلاحى فى معارك سياسية عديدة وعرضها للعزل والاضطهاد وبالتالى خنق التيار الذى عبرت عنه . ولا شك أن هزيمة هذا التيار ارتبطت أيضا بهزيمة الليبرالية المصرية وتراجعها فى الثلاثينات والأربعينات بسبب عوامل الأزمة الاقتصادية وضعف التجربة السياسية وتحللها بين القصر وقوى الاحتلال البريطانى .

٣- سرعة ظهور جماعة الإخوان المسلمين على الساحة المصرية . كأول حركة سياسية إسلامية وتقديمها مفهوما للإسلام مغايرا للاتجاه الذى حاولت المدرسة الإصلاحية ترسيخه على مدى العقود التى سبقت ظهورها . ولم يعد المكان الأول للفكر وإنما للعمل السياسى، وبدأ الجسر الذى أقامته المدرسة الاولى بين الإسلام والتحديث يتهدم على يد حركة الإخوان المسلمين.

الهوامش

١- د . وجيه كوثرانى، الفقيه والسلطان، دراسة فى تجربتين تاريخيتين : العثمانية والصفوية الفاجارية المركز العربى الدولى للنشر والترجمة القاهرة ١٩٩٠ ص ١٠٠

٢- البرت حورانى، الفكر العربى فى عصر النهضة ١٧٩٨ -١٩٣٩ دار النهار للنشر، بيروت ١٩٧٧، ص ص ٤١-٥٠ .

٣- د . وجيه الكوثرانى، الفقيه والسلطان، م، س ص ١٠٢

٤- Edward Mortimor , "Faith and power , the politics of Jslam" c Edward mortimer 1982,pp84 - 89.

٥- Engelhardt; "Turqui et le Tanzimat," paris 1984, p 280

٦- د. وجيه الكوثرانى، الفقيه والسلطان، م . ص ص ١٠٣

٧- Edward Mortimer "faith and Power," opcit, pp 92-93 .

٨- Ibid ; p 94 .

٩- Ibid : p 64 .

١٠- Ibid ; p 95 .

١١- Ibid ; p 96 .

١٢- Ibid ; p 107-10

١٢- Ahmed Rija; La Failite Morale de La Politigue Occidentale; Paris 1922

١٣- د. لويس عرض، تاريخ الفكر المصرى الحديث من الحملة الفرنسية إلى عصر اسماعيل، الخلفية التاريخية - الفكر السياسى والاجتماعى، مكتبة مدبولى القاهرة ١٩٨٧ ص ٦١ .

١٤- المرجع السابق، ص ٦٢ .

١٥- د. طاهر عبد الحكيم، الشخصية الوطنية المصرية قراءة جديدة لتاريخ مصر، م . س، ص ص ١٣٠- ١٣١ .

١٦- البرت حورانى، الفكر العربى فى عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، دار النهار للنشر ١٩٧٧ الجزء الأول والثانى ص ص ٧١ -٧٢ .

١٧- المرجع السابق ص ٧٢ .
١٨- د . طاهر عبد الحكيم، الشخصية الوطنية المصرية، قراءة لتاريخ مصـــــر، م . س ص ١٣٠
١٩- د. لويس عوض، تاريخ الفكر المصرى الحديث من الحملة الفرنسية إلى عصـــر اسماعيل، الجزءان الأول والثانى، م . س . ص ٦٤-٦٥ .
٢٠- د. لويس عوض، تاريخ الفكر المصرى الحديث من الحملة الفرنسية إلى عـــــهد إسماعيل الجزءان الأول والثانى، م . س ص ٦٦-٦٨ .
٢١- Edward Mortimer, "Fairh and power" , op cit , p 91 .

٢٢- د. طاهر عبد الحكيم، الشخصية الوطنية المصرية، قراءة جديدة لتاريخ مصر م . س ص ١٠ .
٢٣- المرجع السابق، ص ١١٥-١١٦ .
٢٤- Afaf Lutfi El Sayed; The Role of Ulama in Egypt , in p.m.Hold (ed); "political and social chaange in Modern Egypt" ; oxford univ . press 1986 . pp 276-277
٢٥- طاهر عبد الحكيم، الشخصية الوطنية المصرية، قراءة جديدة لتاريخ مصــــر . م س ص ١١٣ .
٢٦- البرت حورانى الفكر العربى فى عصر النهضة، م.س ص ص ٧٢-٧٣ .
٢٧- Edward Mortimer ,"Faith and power" , op cit , p 91 .

٢٨ - د. عفاف لطفى السيد، تجربة مصـــــر الليبراليـــة ١٩٢٢ - ١٩٣٦، م . س ص ص ٣٢٥ - ٣٢٦
٢٩ - د. لويس عوض، تاريخ الفكر المصرى الحديث م . س الجزءان الأول والثـــانى، ص ٧٠ .
٣٠ - البرت حورانى، الفكر العربى فى عصر النهضة، م . س ٧٤ .
٣١ - المرجع السابق، ص ٧٤ .
٣٢ - طاهر عبد الحكيم، الشخصية الوطنية المصرية، م . س ص ص ١٣١ - ١٣٢ .
٣٣ - د. لويس عوض تاريخ الفكر المصرى الحديث، م . س الجزءان الأول والثـــلنى، ص ٧٠ .
٣٤ - د. لويس عوض، تاريخ الفكر المصرى الحديث، الجزءان الأول والثـــــانى، ص ٧٠.
٣٥ - د. على الدين هلال، رفاعه رافع الطهطاوى رائد الفكــــر الاجتمـــاعى، مجلـــة الدوحة اكتوبر ١٩٨٤ (ص ص ٦٤-٦٨) ص ٦٦ .
٣٦ - د. لويس عوض، تاريخ الفكر المصرى الحديث، الجزءان الأول والثـــانى، م.س ص ٢٤٧ / ٢٤٨

٣٧ - John Esposito, "Jspam in transtion ; Muslin Perspecive" new york, oxford univ . press 1982 P13 .

٣٨ - رفاعة الطهطاوى رائد الفكر العربى الحديث، ملف الطليعة، يوليو، عـدد ١٩٦٧ (ص ص ١٥٢ - ١٨٦)، ص ص ٦٤ .

٣٩ - تخليص الابريز، ص ١٤٨

٤٠ - د. لويس عوض، المؤثرات الأجنبية في الأدب العربى الحديث، المبحث الثانى

٤١ - رفاعة الطهطاوى، رائد الفكر العربى الحديث، ملف الطليعة، م.س ص ١٦٨ .

٤٢ - البرت حورانى م.س ص ص ١٤٦-١٥١ .

٤٣ - البرت حوارنى م.س، ص ص ٩٩ (الفصل الرابع) .

٤٤ - المرجع السابق، ص ٩٨ .

٤٥ - د. لويس عوض، تاريخ الفكر المصرى الحديث، الجزءان الأول والثـانى، م.س ص ص ٢٥٥، ٢٧٦ .

٤٦ - د. محمد عمارة، التراث فى ضوء العقل، دار الوحدة، بـيروت ١٩٨٠، ص ص ٨٤ - ٨٥ .

٤٧ - د. لويس عوض، المؤثرات الأجنبية فى الأدب العربى الحديث م . س ص ١٦٧ .

٤٨ - John Esposito, Jslam in transition ; op cit ; p . p 11-12

٤٩ - مناهج الالباب، ص ١٧٧ .

٥٠ - اختلف الباحثون فى أصل جمال الدين الأفغانى، فقد ذكر الشيخ محمد عبده أنـه أفغانى الأصل،بينما أشار البعض إلى أنه ايرانى الأصل أفغانى النشأة - كذلك فقـد انكر عليه البعض انتماءه إلى المذهب السنى وردوه إلى أصول شـيعية ويؤيـد د. لويس عوض هذا القول بينما يذكره د. محمد عماره فى كتابه الأفغـانى المفـترى عليه حيث يؤكد أن الأفغانى لم يكن شيعيا لأنه انتقد نظرية الإمامه وهـى صلـب عقيدة الشيعة .

٥١ - على محافظه، الاتجاهات الفكرية عند العرب فـى عصـر النهضـة (١٧٩٨-١٩١٤) الإتجاهات الدينية ص .

٥٢ - د. لويس عرض، تاريخ الفكر المصرى الحديث من عصر إسماعيل إلى الثـورة ١٩١٩، المبحث الثانى، الفكر السياسى والاجتماعى، الجزء الأول، مكتبة مدبولـى، القاهرة، ط١ ١٩٨٦، ص ٣٦ .

٥٣ - عبد الرحمن الرافعى، جمال الدين الأفغانى، باعث نهضة الشرق، الدار المصرية للتأليف والنشر القاهرة ١٩٦١ . ص ١٤ .

٥٤ - البتر حورانى، الفكر العربى فى عصر النهضة، م.س ص ١٣٧ .

٥٥ - John Esposito, "Islom in Transition", op cit, p 17 .

٥٦ - Ibid; p 18

٥٧ - البرت حوراني، الفكر العربى فى عصر العربى فى عصر النهضـــة، م.س ص ص ١٤٣ .

٥٨ - محمد المخزومى، خاطرات جمال الدين الأفغانى، المطبعـــة العلميــة ليوســف صابر، بيروت ١٩٣١، ص ٢٥٧ .

٥٩ - د. محمد البهى، الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى، مكتبة وهبه، الطبعه الحادية عشر، ١٩٨٥، ص ٦٣ .

٦٠ - د. محمد المخزومى، خاطرات جمال الدين الأفغانى، م . س ص ص ٣٤

٦١ - طاهر عبد الحكيم، الشخصية الوطنية المصرية، م . س ص ص ١٥٦ .

٦٢ - محمد المخزومى، خاطرت جمال الدين الأفغانى، م س ص ص ١٧٨ - ١٧٩ .

٦٣ - على لمحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، م. س ص ص ٧٧ .

٦٤ - البرت حورانى، الفكر العربى فى عصر النهضة، م . س ص ص ١٥٤ .

٦٥ - المرجع السابق، ص ص ١٥١ .

٦٦ - د. محمد البهى، الفكر الإسلامى الحديث، م . س ص ص ٦٦ .

٦٧ - البرت حورانى، الفكر العربى فى عصر النهضة، م . س ص ص ١٤٧ .

٦٨ - طاهر عبد الحكيم، الشخصية الوطنية المصرية، م . س ص ص ١٥٤ .

٦٩ - البرت حورانى، الفكر العربى فى عصر النهضة، م . س ص ص ١٥٠ .

٧٠ - د. محمد البهى، الفكر الإسلامى الحديث، م . ص ص ١٧٠ .

٧١ - د . طاهر عبد الحكيم، الشخصية الوطنية المصرية، م.س ص ص ١٥٥

٧٢ - البرت حورانى، الفكر العربى فى عصر النهضة، م . س ص ص ١٤٨ .

٧٣ - على محافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، م . س ص ص ١١٢ .

٧٤ - د. لويس عوض، الفكر المصرى الحديث من عصر إسماعيل إلى ثـورة ١٩١٩ - المبحث الثانى، م . س ص ص ١٣٠ .

٧٥ - البرت حورانى، الفكر العربى فى عصر النهضة، م . س ص ص ١٥٤ .

٧٦ - د. محمد البهى، الفكر الإسلامى الحديث، م . س ص ص ١٩٣ .

٧٧ - أحمد أمين، زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، مكتبة النهضـــة المصريـة - القاهرة ١٩٤٨، ص ص ٢٨٠ - ٢٩٥ .

٧٨ - محمد عمارة الامام محمد عبده سلسلة المعارف الحديثة ٥، دار القدس، بـيروت ص ١ ١٩٧٨، ص ١٤ .

٧٩ - المرجع السابق، ص ص ١٥ - ١٦ .

٨٠ - المرجع السابق، ص ص ١٨ -١٩ .

٨١ - أحمد امين، محمد عبده، مؤسسة الخانى، القاهرة ١٩٦٠، ص ص ٢٤ - ٥٦ .

٨٢ - أحمد أمين، زعماء الإصلاح الحديث، م . س، ص ٣١٣ - ٣٢٥ .

٨٣ - البرت حوراني م . س، ص ١٦٤ .

٨٤ - John L.Esposito, op cit p 26

٨٥ - Ibid ; 27

٨٦ - Edward Mortimer, op cit, p 237

٨٧ - البرت حوراني، م .س ص ١٧٢ .

٨٨ - John L.Esposito, op cit; p 28

٨٩ - محمد البهى، الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى، مكتبة وهبه، القاهرة، الطبعة الحادية عشر، ١٩٨٥، ص ٩٧ .

٩٠ - طاهر عبد الحكيم، م . س . ص ١٥٢ .

٩١ - البرت حورانى، م . س . ص ١٧١ .

٩٢ - البرت حورانى، م.ص ١٨٤

٩٣ - محمد عمارة، الامام محمد عبده، م . س ص ٤٢

٩٤ - محمد البهى، م . س . ص ١٢٠ .

٩٥ - المرجع السابق، ص ١٢٤ .

٩٦ - محمد عمارة، الأعمال الكاملة للامام محمد عبده، جـ٣ ص ص ٢٨٧-٢٨٨ .

٩٧ - المرجع السابق، ص ٢٨٩ .

٩٨ - Edward Mortimer , op cit, p. 239

٩٩ - John L. Esposito , op cit, p . 24

١٠٠ - البرت حورانى، م.س . ص ١٧٤ .

١٠١ - المرجع السابق، ص ١٧٩ .

١٠٢ - البرت حورانى، م . س . ص ١٦٤ .

١٠٣ - المرجع السابق، ص ١٦٦ .

١٠٤ - محمد البهى م . س . ص ١٣٩ .

١٠٥ - البرت حورانى، م . س ص ١٨٣ .

١٠٦ - المرجع السابق، ص ١٦٤ .

١٠٧ - د. لويس عوض، م.س . ص ١٧٧

١٠٨ - المرجع السابق، ص ٢١٧ .

١٠٩ - البرت حورانى م . س ص ١٧١ .

١١٠ - طاهر عبد الحكيم م . س ص ١٥٣ .

١١١ - البرت حوراني م. س، ص ١٦٦ .

١١٢ - Edward Mortimer: op cit . pp . 238- 239.

١١٣ - المرجع السابق ص ١٩٦ .

١١٤ - البرت حوراني، ص ١٩٠ .

١١٥ - المرجع السابق، ص ١٧٥ .

١١٦ - د. بسام طيبي،، الثقافة العربية المعاصرة فى مفترق الطرق، شئون عربيـــة، العدد ١٥، مايو ١٩٨٢، ص ٤٧ - ٦١، ص ٥٣ .

١١٧ - المرجع السابق، ص ٥٤ .

١١٨ - د. محمد البهى م . س، ص ٦٣ .

١١٩ - محمد عمارة، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغـــانى، القـــاهرة ١٩٨٦، ص ٣٢٧.

١٢٠ - بسام طيبى، الإسلام والتغيير الاجتماعى فى المشرق، مجلة الواقـــع، الســـنة الأولى، العدد الثانى، نيسان - ايار - حزيران ١٩٨١، ص ٦١-٧٩ .

١٢١ - قدرى قلعجى، جمال الدين الأفغانى، سلسلة اعلام الحرية، الجـــزء الخـــامس بيروت ١٩٥٦، الطلبعة الثالثة، دار العلم للملايين، ص ١٢ .

١٢٢ - د. عثمان أمين : رائد الفكر المصرى . الامام محمد عبده، القـــاهرة ١٩٥٥، مكتبة النهضة المصرية ص ١٢٠ .

١٢٣ - المرجع السابق، ص ٥٤ .

١٢٤ - د. بسام طيبى، الثقافة العربية المعاصرة على مفترق الطرق، م.س ص ٥٥ .

١٢٥ - على محافظة، الإتجاهات الفكرية عند العرب، م.س . ص ٨٨-٨٩ .

١٢٦ - البر ت حورانى م . س ص ٢٧٦ .

١٢٧ - Edward Mortimer. op cit. p. 243 .

١٢٨ - البرت حورانى م.س . ص ٢٧٥ .

١٢٩ - حميد عنايت م.س ص ١٦١ .

١٣٠ - المرجع السابق ص ١٦٥ .

١٣١ - Edward Mortimer, op cit, .p 245 .

١٣٢ - حميد عنايت م.س ص ١٥٧ .

١٣٣ - البرت حورانى، م.س . ص ٢٧٤

١٣٤ - عفاف لطفى السيد، م . س ص ٣٢٨ .

١٣٥ - المرجع السابق، ص ٣٣٣ .

١٣٦ - Edword Mortimer. op cit, . p 240.

١٣٧ – Ibid; p 242

١٣٨ – Ibid; p . 241 .

١٣٩ – John L.Esposito, op cit. pp . 37-33.

١٤٠ – Ibid; p . 34 .

١٤١ – حميد عنايت، الفكر السياسى الإسلامى الحديث، ترجمة , ابراهيـم الدسـوقى شتا، مكتبة مدبولى، القاهرة، يناير ١٩٨٤ ١٣١ .

١٤٢ – المرجع السابق، ص ١٣٦ .

١٤٣ – John L.Esposito . op cit, pp . 29-32

١٤٤ – عفاف لطفى السيد، م.س . ص ص ٣٤٠ – ٣٤١ .

١٤٥ – حميد عنايت، م . س . ص ١٣٦ .

١٤٦ – د. محمد عمارة، معركة الاسلام واصول الحكم، دار الشـروق ط ١٨٩، ص ٦٠.

١٤٧ – Edward Motimer, op cit . pp 240-241 .

١٤٨ – عفاف لطفى السيد، م.س ص ص ٣٤١ – ٣٤٢ .

١٤٩ – عفاف لطفى السيد، م. س . ص ٣٤٣ .

١٥٠ – Hassan Hanan bi, "The Reulance of The Lslamic Alternativ in Egypt" . Esprit . (4) Avril 1983 pp . (54-74), pp . 56 – 57 .

١٥١ – هالة مصطفى، الليبراليـة والتطـور الديمقراطـى فـى مصـر، الأهـرام ١٨/٥/١٩٩٠ .

الفصل الثانى

الإخوان المسلمون

المبحث الأول
السياق التاريخى لظهورحركة الإخوان المسلمين

نشأت جماعة الإخوان المسلمين بمدينة الاسماعيلية عام ١٩٢٧ كجمعية دينية تحض على "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" وبدأت نشاطها بالوعظ الدينى والدعوة لإقامة المساجد وبناء المدارس لمحاربة مظاهر "التحلل الخلقى" . وما لبثت الدعوة - بفضل مؤسسها حسن البنا - أن انتشرت خارج الاسماعيلية فى كل مدن منطقة القناة قبل أن تنتقل إلى القاهرة عام ١٩٣٢، وتصبح مقرا رئيسيا لنشاط الإخوان . وعلى مدى أكثر من عشر سنوات عقدت الجماعة سبعة مؤتمرات طورت فيها الأسس النظرية والأيديولوجية للإخوان كما شهدت نفس الفترة إنشاء جهازها السرى الذى لعب دورا خطيرا فى الحياة السياسية المصرية (١) .

وفى المؤتمر الثالث الذى انعقد فى أوائل عام ١٩٣٥، وضع منهاج الجماعة وطريقة التكوين العملى لأعضائها وموقفها من التيارات الفكرية والسياسية الأخرى . وتضمنت قرارات المؤتمر مبدأين أساسيين : الأول، انه على كل مسلم أن يعتقد أن هذا المنهج (أى منهج الإخوان المسلمين) من الإسلام وأن كل نقص فيه نقص من الفكرة الإسلامية الصحيحة . والآخر يتعلق بعلاقة العضو بالهيئات الأخرى فيشير إلى أن كل هيئة تحقق بعملها ناحية من نواحى منهاج الإخوان المسلمين يؤيدها (الأخ المسلم) فى هذه الناحية، وفى المقابل فإن عليه أن يتخلى عن صلته بأية هيئة أو جماعة لا يكون الاتصال بها فى مصلحة الدعوة وبخاصة إذا أمر بذلك (٢).

ويعلق طارق البشرى على وجه الخطورة فى هذين المبدأين بأن الجماعة من خلال المبدأ الأول تصادر على الدين لمصلحتها، وبهذا لا تصبح مجرد جمعية تطبق الدين كما تحاول غيرها أن تفعل، وإنما تؤكد أن منهجها وحده هو الإسلام وبهذا يكون تنظيم الجماعة هو تجسيد للإسلام ومؤسسة مهيمنة عليه، فيكون من لم يوالها خارجا على الإسلام ذاته (٣) . أما المبدأ الثانى فيعنى أن يكون لعضو الجماعة ولاء وحيدا لها دون غيرها من لهيئات وأن تأييده الهيئات الأخرى يكون لعضو الجماعة ولاء وحيد لها دون غيرها

من للهيئات وأن تأييده الهيئات الأخرى يكون من الناحية العملية التى تراهـا الجماعة فقط حرصا على الاستقلال والذاتية (٤) .
وإذا كان المبدأ الأول يسعى للسيطرة على الإسلام، لا مجرد الاتصاف بـه - كما يشير البشرى - فإن الثانى يؤكد على معنى التنظيم السياسـى لجماعـة الإخوان لأن عضوية أى جماعة اجتماعية أو رياضية أو دينية لا يحتم الولاء الكامل لها فهذا الولاء لا يتحقق على هـذه الصـورة إلا فـى المؤسسـات السياسية.

ومن هنا يرى طارق البشرى فيما يتعلق بالهدف من إنشـاء جماعـة الإخوان المسلمين أن الفكرة الأساسية لدى الشيخ البنا لم تكن قـاصرة علـى إنشاء جماعة خيرية أو جمعية تقوم بالخدمات الاجتماعية، وأنما كانت فكـرة أبعد وأشمل تتصل بالمجتمع ككل، أو تحاول ان تحيـط بظواهـره المختلفـة وتردها إلى سبب واحد وتقترح لعلاجها منهجا واحـدا وتحـاول أن ترسـم للمستقبل صورة سلفية مستمدة من التاريخ (٥) وقد لعبت شخصية حسن البنـا دورا محوريا في توجيه مسار الجماعـة وتحديـد توجهاتـها الأيديولوجيـة والسياسية . كما ساعد على تماسكها وانتشارها بسبب التركيز الشديد للسـلطة الذى اتسم به من ناحية، وغموض فكره الذى اتاح له وللجماعة هامشا واسـعا للحركة السياسية من ناحية أخرى . فكما يقول طارق البشرى "إن غمـوض الفكر لازم لانطلاق السلطة الشخصية إذا تعتمد على حرية العمل والتصـرف وإذا يقتضى ذلك انتقاء المحاسبة وإمكانياتها، وغموض الأهـداف والمنـاهج يفقد الآخرين القدرة على المحاسبة، ويحيل صاحب الدعوة من عامل ملـتزم بتحقيق فكرة ما إلى صاحب لهذه الفكرة يدور بها حيث شـاء ويسـير فـى خفائها حركته وبواعثها ولا يكون للآخريـن ازاءه إلا الطاعـة أو الخـروج عليها" (٦) . ويوكد هذا الرأى ما ذكره الشيخ حسن البنا فى مذكرات الدعـوة والداعية من خروج بعض الأعضاء على الجماعة وهى لا تزال بالاسماعيلية لافتقاد حرية الرأى فيها، ولأنها تسير على غير نظام الشورى وهو ما دعـا المؤتمر الثالث للإخوان الذى عقد بالقاهرة لأن يوضـح مسـتويات العمـل للعضو إلى جانب هيئات الجماعة . ولكن ما تجدر الإشارة إليه هى العبـارة إلى أوردها المؤتمر فى قراراته والتىأوردها المؤتمر فى قراراته والتى تقول

" ترك المجتمعون لفضيلة المرشد العام تحديد مهمة كل هيئة من هذه الهيئات ووضع البيان الذى يوضح ذلك التحديد" (٧) .

ويعلق طارق البشرى على هذه العبارة بأنها تمنح المرشد كل سلطة التنظيم كما تمنحه الهيمنة الكاملة على أجهزة التنظيم ومستوياته المختلفة خاصة أنه هو الذى يحدد وظائف الأجهزة المختلفة وطريقة تشكيلها . وهذا يعنى أن يصبح المرشد هو مانح السلطة والموجه الفعلى لأى جهاز فى الجماعة . وقد أتاحت هذه السلطة للبنا أن ينشئ علاقات عديدة مع المتعاطفين مع الجماعة من بعض رجال الدولة والشخصيات البارزة ويضمهم اليه بغير علم أجهزة الجماعة، كما استطاع خلال الحرب أن يجمع السلاح ويخزنه بغير ان يطلع أقرب الناس من كبار الإخوان على ذلك، مستعينا بشبان صغار من الجماعة (٨) وكلها عوامل تؤكد الدور البارز الذى لعبه حسن البنا، ليس فقط لتوجيه مسار الجماعة، وإنما لترسيخ أقدامها فى المجتمع المصرى وفى حياته السياسية .

وقد انتشرت جماعة الإخوان المسلمين كتنظيم سياسى – منذ نهاية الثلاثينات وخلال الأربعينات خاصة فى خلال فترة الحرب العالمية الثانية وبعدها مباشرة – انتشارا واسعا، وضم التنظيم عددا كبيرا من الأعضاء، وأعد فرقا للجوالة، وجمع السلاح وأنشأ جهازا خاصا مسلحا، حتى قدر عدد أعضاء الجماعة فى الأربعينات – أى بعد ما يقرب من عشرين عاما على إنشائها – بحوالى ٢ مليون عضو وألفى فرع منتشرة فى جميع أنحاء الجمهورية (٩) .

وقد بدأ تغلغل الجماعة فى المجتمع المصرى منذ بداياتها الأولى حيث وجهت جزءا كبيرا من نشاطها إلى المجال الاجتماعى والتربوى والخدمى بحيث أصبح لها وجود تنظيمى على عدة مستويات من ذلك المساجد الأهلية التى أقامتها، والمؤسسات التعليمية الصغيرة لتعليم الدين ومحو الأمية . فضلا عن المستشفيات وبعض المشاريع الصغيرة لتعليم الدين ومحو الأمية . فضلا عن المستشفيات وبعض المشاريع الصناعية والتجارية، وبعد الحرب الثانية اتسع دور الجماعة فى النشر وطباعة الكتب وإصدار المجلات (١٠) .

ويعلق طارق البشرى على بداية اتساع الجماعة وانتشارها بأنها لم تكن تستهدف من بناء المساجد إنشاء دور للعبادة فقط، ولكن إقامة دور

للتعليم، كما كان المسجد بالنسبة للجماعة هو مكان الالتقاء بالجماهير وتحريكهم واختيار العناصر منهم لعضوية الجماعة، وعندما انتقل مركز الثقل فى الدعوة إلى العاصمة كان، أهم تطور فى نشاط الجماعة أنها ركزت نشاطها على محيط الجماعة والمدارس والأزهر وأنشأت قسما للطلاب بداخلها . وأنها بدأت بتنظيم تشكيلات من فرق الكشافة، وهى بذلك تحاول السيطرة على حركة الشباب مع توجيههم إلى تشكيلات ذات طابع عسكرى ترتبط بها والتطور الهام الذى صادفته أيضا، أنها بدأت تتصدى للمسائل السياسية باتخاذ مواقف من الحكومة ومن الأحزاب، وكان هذان التطوران يزيد كل منهما الآخر،[١١] . وقد استطاعت الحركة أن تجذب إليها اعدادا كبيرة من فئات المجتمع المختلفة، فيشير ريتشارد ميشيل إلى أن الحركة رغم الطابع المحافظ لطرحهاالعام وشرط عضويتها استطاعت أن تجذب إليها عددا كبيرا من أهل الريف والحضر كأعضاء متحمسين، والذين كان أغلبهم قد تقبلوا بالعقل لكن بدرجات متفاوته أسس النظرة المعاصرة .

ولما كان العديد من هؤلاء الاعضاء لا يجدون مكانا مواتيا لهم فى مجتمع متزايد " الدنيوية" ولا سيطرة لهم عليه، لذا جنحوا إلى التطرف والتمرد الذى ميز حركة الإخوان [١٢] . وبذلك استطاعت الجماعة أن تجذب قطاعا واسعا من الطبقة الوسطى المتعلمة التى وجدت فى أفكار الإخوان فى تلك الفترة ما يتفق مع طموحها السياسى والاجتماعى، كذلك فإن الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التى سادت مصر فى الثلاثينات والأربعينات قد لعبت دورا آخر فى توسيع القاعدة الجماهيرية للإخوان خاصة فى ظل ظروف الهيمنة الأجنبية على الحياة الاقتصادية ومحاولة الجماعة اجتذاب قطاعات عريضة من العمال ومن الطبقات الوسطى و الدنيا الذين عانوا من فترة الكساد، ومن ظلم الإدارة الأجنبية للمشروعات [١٣] .

الواقع أن هذه اللمحة السريعة عن تطور جماعة الإخوان المسلمين تقودنا إلى الحديث عن السياق السياسى التاريخى الذى أتاح لها فرض التواجد والنمو فى الحياة السياسية المصرية .

يوجز طارق البشرى الأسباب التى أدت إلى الالتفاف حول الجماعة والى بروزها السياسى منذ الثلاثينات بأنها كانت نوعا من رد الفعل لمشاكل المجتمع المصرى خلال عشرات السنين السابقة، إذ طرأ على المجتمع

المصرى خلال المرحلة السابقة تغييرات سياسية واقتصادية واجتماعية وحضارية عميقة ومتنوعة، بعضها يحمل علامات استنارة وتقدم وتحرر، وبعضها يحمل علامات استعمار وظلم وافقار، ومس ذلك كيان المجتمع فى عمومه، وأثر فى كافة العلاقات الاجتماعية والطبقية والأنماط الفكرية وعادات المعيشة بالخير والشر معا وبما استشعر به الكثيرون الرضا والسخط مجتمعين [١٤] .

ولا شك أن هذه العبارة تبرز حجم التناقضات التى اعتملت فى التربة المصرية فى ذلك الوقت والتى كانت فى أغلبها حول قضيتى القديم والحديث أو المورث والوافد فى الحياة الفكرية والسياسية المصرية . وقد نجح الإخوان فى العزف على أوتار هذا التناقض وتعمدوا تشويه كل حديث، بل والنظر إليه نظرة ريبة وشك ووصم كل فكرة جديدة بالإلحاح، واستندت الجماعة فى ذلك إلى القداسة التى حاولت أن تسبغها على نفسها بدعوى تمثيلها الصحيح للدين بما كان يعطى لها موقفا متميزا بل مترفعا على باقى القوى السياسية والتيارات الفكرية الموجودة، وكان حسن البنا يردد دائما شعاره العام بأن "أيديولوجيتنا تسترشد بكتاب الله وحيتاة الرسول"، وتعلق عفاف لطفى السيد على هذا القول بأنه يبدو عظيما جدا ولكنه واقعيا تماما ومع ذلك فقد خدمت البنا تماما فى أن يكون له تأثيره فى دخول الشعب حظيرة الدين حتى صار الدين مجال الإخوان شبه المطلق، كما صار تحليلا لكل سياساتهم مهما كانت، لأن البنا كان يقول "فينا كل الخير" وفى طيات هذا المعنى أنه من ليس منا فلا خير فيه[١٥] .

وقد استغل الإخوان هذا الموقع ليشنوا هجوما عنيفا على الحياة الفكرية والثقافية المصرية لنشر دعوتهم، ويفسر طارق البشرى هذا السلوك بقوله : أنه مما ساعد على قبول الدعوى ما أطلق عليه السلفيون وقتها " الموجه الإلحادية" خاصة بعد إلغاء الخلافة فى تركيا عام ١٩٤٢[١٦] .

ومن نفس الموقع، وقفوا أمام كل محاولة لنشر الفكر العقلانى والمنهج العلمى فى البحث والتفكير . وقد شهدت هذه السنوات معارك فكرية طاحنة بعد ظهور كتاب "الشعر الجاهلى" لطه حسين الذى دعا فيه إلى تبنى المنهج العلمى فى بحث التاريخ العربى والإسلامى، وكتاب الشيخ على عبد

الرازق " الإسلام وأصول الحكم" الذى حاول فيه أن يثبت انفصال فكرة الخلافة عن الدين الإسلامى .

واستغلت الجماعة نشاط البعثات التبشيرية الأوروبية التى برزت فى تلك الفترة لتنال من الاتجاهات الفكرية العقلانية والمستنيرة برمتها ومن التعليم العلمانى ولتساوى بينها وبين النشاط التبشيرى التابع للغرب.

وفى ذلك تقول عفاف لطفى السيد "إن الموقف الذى اتخذه الإخوان ضد التعليم العلمانى كان ظاهريا موجها ضد الغرب، ولكنه كان يساعد على إثارة عداء الطائفة المسيحية فى مصر ليخلق الشقاق، واستخدم الإخوان النشاطات التبشيرية للتشكيك فى الآراء الغربية الأصل عن طريق مساواة الدعوة التبشيرية بالدعوة إلى الأخذ بالفكر الغربى" (١٧) .

ويؤكد البشرى نفس المعنى بقوله " وصنعت دعوة الإخوان حركة الاستنارة الفكرية بجانب النشاط التبشيرى ودعت إلى النظر إليهما باعتبارهما هجوما واحدا على الإسلام" (١٨).

وبهذا استطاعت الجماعة أن تستفيد من المناخ الفكرى السائد فى هذه الفترة لخدمة أهدافها ونشر الدعوة التى اعتمدت فى جزء كبير منها على التشويه والنيل من كل الاتجاهات والتيارات الفكرية الأخرى .

وإذا كان السياق الفكرى الذى ولدت فيه جماعة الإخوان قد ساعدها على سرعة التوسيع والانتشار، فهناك مجموعة أخرى من العوامل سادت فى نفس الفترة، ويرجعها كثير من المحللين إلى قضية التحديث فى المجتمع وما اقتضته من سرعة تغيير وتحول اوجد العديد من المشكلات التى نفذت منها الجماعة إلى المجتمع . وقد برزت هذه المشكلات على مستويين : الأول، الجماعى واقترن بعمليات التغيير الاجتماعى التى نشأت عن الاحتكاك بالغرب وما أدى إليه من تغيير فى العادات المعيشية لدى قطاعات واسعة من سكان المدن وهو تغيير اقتضته فى النهاية عملية التوسع فى إنشاء المدن الكبيرة وانتشار التعليم، وتعليم المرأة الذى أدى إلى خروجها للعمل والحياة العامة . وترتب على هذا التغيير – كذلك – وسرعته فى المدنية ظهور فجوة بين نمط الحياة وبين الحياة فى الريف بسبب البطء الشديد فى التغيير فيه، وزادت حدة المشكلة مع زيادة معدل الهجرة من القرية إلى المدنية وأزمة التلاءم التى أصابت الكثير من الريفيين الذين دفعتهم الظروف للعيش

بالمدنية. وقد استغل الإخوان هذا الواقع الجديد والأزمة بين الحضر والريف لجذب أعداد كبيرة من أبناء الريف أو حديثى سكان الحضر الذين واجهتهم مشكلات عدم التكيف الاجتماعى والثقافى .

واستغل الإخوان هذه التغييرات الحديثة بشن حملة على كل مظاهر التحديث فى المجتمع، ففى رسالة " الإخوان تحت راية القرآن" يقول البنا "إن العلم والفن والفكر قد تقدموا وأن المال قد زاد وأخذت الأرض زخرفها ولكن هل اطمأنت الجنوب فى المضاجع وهل جفت الجفون فى المدامع" . ويعلق طارق البشرى على ذلك بقوله (وبهذا المنطق ينكر الامام البنا جدوى التقدم فى هذه المجالات يقول إن الدعوة تركز على ما فى المجتمع من فساد وسوء اخلاق وانحلال، وعلى أن الدعوة هى المنقذ من ذلك كله [١٩] . أما المستوى الثانى فهو قانونى ومؤسسى، ويحلل طارق البشرى أسباب أزمة التحديث عند هذا المستوى بقوله أن مجموعات القوانين الحديثة التى نقلت عن التقنيات الفرنسية وطبقت منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر كانت تؤدى إلى تطور حقيقى فى بناء المؤسسات الاجتماعية والقضائية وفى ترشيد العلاقات الاقتصادية . ولكنها جاءت إلى مصر فى ظل ظروف تاريخية خاصة أى مع المحاكم المختلطة المتحيزة للمصالح الأجنبية فنفر منها الكثيرون . ويستنتج البشرى من ذلك بان حال المحكومين قبل العمل بهذه القوانين الوضعية لم يكن بأحسن حال مما كان بعده بسبب الاضطراب الذى كان قائما فى مؤسسات الدولة وأحكام القضاء خلال العصور الوسطى وفى ظل نظام الالتزام وفى عهد محمد على . ولكن المساوئ التى وجدت مع العمل بالتنظيمات الحديثة تجسدت وبدت هى أساس الظلم الاجتماعى [٢٠] . واعتمدت دعوة الإخوان على استغلال رد الفعل التلقائى الناشئ عن هذا الإخفاق للمطالبة بإلغاء القوانين الوضعية كمطلب عام دون الخوض فى كثير من التفصيلات ووضعت تطبيق الشريعة الحل المقابل له.

وإذا كانت مجموعة هذه العوامل التى صاحبت نشوء الجماعة قد ساهمت فى سرعة انتشارها وتغلغلها فى المجتمع المصرى فإن السياق السياسى الذى وجدت فيه والمنهج الذى تبنته الجماعة فى الحياة السياسية المصرية قد ساهم بدوره فى ابراز دور الجماعة فى تلك المرحلة من تطور الحياة السياسية المصرية . ويمكن النظر إلى هذا السياق السياسى من

زاويتين : الأولى، هى الطبيعة البراجماتية التى اتسمت بـها الجماعـة فـى منهجها السياسى، والأخرى، تتعلق بالصراعـات السياسـية العنيفـة التـى خاضتها القوى السياسية الأخرى والتى كفلت للجماعة فرص الاسـتفادة مـن التناقضات القائمة بينها .

وتلخص عفاف لطفى السيد المنهج السياسى الـذى تبنتـه جماعـة الإخوان لدخول الحياة السياسية بقولها "يبدو لبعض المؤرخين أن حسن البنـا كان شديد التمسك بالمظاهر الدينية للجماعة إذا ما تولت الحكم حكومة قويـة يرأسها رئيس وزراء قوى، وكان يهتم بالآمال السياسية إذا ما وليـت الحكـم وزارة ضعيفة . والحقيقة هى أن حسن البنا غير أساليبه لتوائم الجو السياسـى فى عصره وليحقق أهدافه التى كانت تنادى بفرض زعامة مطلقة على البـلاد واحلال جماعته محل كافة الأحزاب السياسية، وكـان هدفـه المباشـر هـو التصدى للوفد والاحلال محله ولذلك فإن النحاس الذى يطلق عليـه أتباعـه "زعيم الأمة"، استطاع البنا ان يزعزع الثقة فيه بأسلوب ماكر واحبط مزاعمه عندما اختار الإخوان شعارا لهم "الرسول زعيمنا والقرآن دستورنا" وهو قـول لا يمكن لأى مسلم أن يغالط فيه، فضلا عن أنه وضع النحاس فى موقـف لا يحسد عليه فى المطالبة بلقب زعيم (٢١) .

وقد انعكس هذا الموقف العملى للجماعـة فـى علاقاتـها بـالقصر والحكومات المتعاقبة فى ذلك الوقت والأحزاب السياسية، وقد أتاح لها هـذا الموقف الاستفادة من القوانين معا الحكومية والحزبية .

ويحلل طارق البشرى موقف السلطة مـن الجماعـة بقولـه " إن السـلطات المحلية قد نظرت لدعوة الشيخ بالإسماعيلية بحذر وشك فلما ظهر أنه ليـس للجماعة أهداف معاينة ولا موقف سياسى عملى يعـادى الحكومـة القائمـة وقتها، ولما تأكدت أن صاحب الدعوة ليس وفديـا ولا شـيوعيا ولا يـهاجم حكومة صدقى ولا الملك بل يحشد العمال لاستقباله، ومن ثم عضت الطـرف عنها بل زكتها دوائر البوليس باعتبار ما تؤدى إليه من إقرار للأمن كمـا أن شركة القنال لم تر فيه تجمعا يهددها (٢٢)، والمعـروف أن الشـركة قدمـت تبرعات للجماعة فى بداية تأسيسها كانت سببا فى إثارة جدل داخلى بها .

ويشير كثير من المؤرخين إلى المنهج العملى الذى اتخذته الجماعـة منطقا لعملها السياسى اتفق مع التوقيت الذى اختارتـه لظـهورها السياسـى

السافر فى عام ١٩٣٨ . ومنطق هذا الرأى يرجع إلى أن هذا التاريخ جاء لاحقا لإبرام معاهدة ١٩٣٦ التى شارك فى إبرامها حزب الوفد أكبر القوى السياسية وأكثرها جماهيرية وهو الأمر الذى هز شعبيتها . وكان الصراع وقتها محتدما بين الوفد من ناحية والملك وأحزاب الأقلية من ناحية أخرى، وقد ارادت القوى الأخيرة استغلال المعاهدة المذكورة لسحب البساط من تحت أقدام الوفد وغيير صورته فى الحياة السياسية . خاصة وأنه قد ظهر للسراى من تجربتى حزبى "الاتحاد" فى ١٩٢٥، و "الشعب" فى ١٩٣١ . فشل محاولاتها فى إنشاء حزب قوى موال لها . ومن هنا أصبح عليها أن تعتمد فى صراعها مع الوفد – المنافس الشعبى الخطير لها – على قوى آخرى مثل حزب السعديين الذى انشق على الوفد ببعض قياداته الشعبية القديمة كما رأت السراى ضرورة حزب السعديين الذى انشق على الوفد ببعض قيادته الشعبية القديمة كما رأت السراى ضرورة الاقتراب من أى تنظيم جماهيرى قائم تستخدمه فى لعبة الصراع السياسى وهو الأمر الذى خلق الأرضية الملائمة لتدعيمها للإخوان لقاء الاعتماد عليهم فى ضرب شعبية "الوفد" .

ويؤكد ريتشارد ميتشل على هذه العلاقة التى ربطت بين الجماعة والقصر بقوله فى صفحة ٤٩ من كتاب الأخوان المسلمون " كان البنا قد أوضح أن من بين الفضائل الأساسية للجماعة تجنب التورط مع الأكابر والأعلام والأحزاب والجماعات إلا أن علاقته الودية مع على ماهر الذى ساد اعتقاد راسخ بأنها تضمنت تقديما "مساعدات من نوع ما إلى الجماعة، وهى التهمة التى لم يقر بها البنا وأن لم ينكرها بحزم" .

وقد ساعد على انجاح هذه السياسة وجود عامل خارجى قوى تمثل فى ثورة فلسطين التى نشبت عام ١٩٣٦ (٢٣)، والدور الذى لعبته جماعة الإخوان فيها وهو الأمر الذى من شعبيتها وساهم فى إبراز دورها السياسى فى أواخر الثلاثينات ويعلق طارق البشرى على هذا العامل بقوله "كان لثورة فلسطين التى نشبت فى ١٩٣٦ وقع جماهيرى شديد فى مصر لم يستطيع الوفد "بالمصرية التقليدية" أن يستوعبه (٢٣)، وكان أمل السراى أن تستثمر هذا الجانب من وجدان الشعب المصرى لمصلحتها . وكان على ماهر رئيس الديوان الملكى وقتها وصاحب النفوذ الأكبر على الملك هو مصمم هذه

السياسة ومحركها لمصلحة السراى كمؤسسة سياسية ولمصلحة طموحه الشخصى [٢٥] .

ويؤكد ريتشارد ميتشل على أهمية هذا السياق التاريخى الذى بوزت فيه جماعة الإخوان و أتاح لها لعب دور مؤثر فى الحياة السياسة فى تلك الفترة بقوله "نحن نرى أن القوى المتصارعة أثناء الحرب العالمية الثانية – قد لعبت دورا هاما فى ظهور الجماعة فى فترة ما بعد الحرب – فى مركز الحلبة السياسية المصرية، ولقد كشفت تلك الفترة عن التناقض الأساسي بين الحزبين الجماهيريين فى مصر الإخوان المسلمون والوفد فى محاولة كل منهما احتلال موقع الصدارة فى الحياة السياسية كذلك كشفت تلك الفترة عن تناسق داخلى من حيث الهدف (وهو هنا مناوأة الوفد) بين الجماعة والقصر [٢٦] .

ولم يختلف التحليل الذى قدمته عفاف السيد حول هذه النقطة حيث تشير إلى أن جماعة الإخوان المسلمين قد برزت فى "اعز" وقت حكومة صدقى عندما كان الوفد فى إضراب وفى الوقت الذى صارت فيه الثورات والإضرابات أمرا عاديا، وفى هذا المناخ وجدت جماعات الأقلية السياسية فى الإخوان حليفا قويا يمكن استخدامه ضد الوفد حزب الأغلبية إذ كان الوفد والإخوان منظمتين شعبيتين لهما جمهرة كبيرة يمكن استخدامها ضد بعضهما البعض مثلما حاول ماهر أن يفعل عام ١٩٣٩ عندما طلب معونة الإخوان وحصل عليها، إلا أن الوفد قد حظى بتأييد بريطانيا فى النهاية وكان ذلك أقوى [٢٧] . كما تضيف بأن هدف البنا فرض زعامة مطلقة على البلاد وكان هدفه المباشر هو التصدى للوفد والاحلال محله [٢٨] .

ولعل ما ساعد على تغذية هذا الهدف هو الظروف التى سادت الحياة السياسية المصرية فى أواخر العشرينات والثلاثينات والتى اتسمت بالانقلابات الدستورية والصراعات التى كانت تدور فى دائرة شبه مغلقة بين الوفد واعدائه، ويعزى طارق البشرى ذلك إلى الانتكاسة التى اصابت الحياة السياسية والدستورية التى بلورت اسسها ثورة ١٩١٩ ودعمها حزب الوفد يقول "بدا للبعض أن المؤسسات السياسية التى نجمت عن ثورة ١٩١٩ لا يظهر فى الافق انها قادرة على تفريج أزمة المجتمع وثار الشك حول قدرة الوفد على احداث التغييرات المطلوبة وانتكس تفاؤل العشرينات فى نظر

الكثيرين إلى تشاؤم وحيرة وخوف من أن يسير المستقبل على نفس المنـوال، هنا وجدت الدعوة السلفية أرضيتها، وإذا كانت الحصيلة التى نتجت عن هـذا الجديد الوافد إلى المجتمع لم تسفر عن خير الشعب، وإذا كـان لـم يمكـن استخلاص النواحى الايجابية وحدها من هذا التجديد، فليذهـب الجديـد كلـه بشره الحاصل وبما يدعى فيه من خير لم يتحقق كاملا . كانت الحزبية مـن ثمار الحياة الجديدة وكانت زعامة الوفد تمثل هذا الجديد فى السياسة وتدعـو إليه فى تكوين مؤسسات السلطة . فأتت حركة الإخوان تطلب الغاء الحزبيـة وترفع شعار "الرسول زعيمنا" رفضا للزعامـات الموجـودة وجـذب ذلـك عناصر المتشككين رغم ان الجماعة كانت حزبا وأن قيادتها هـى الزعامـة التى تريد التحدث باسم الرسول" (٢٩) .

وإذا كانت هذا السياق التاريخى وجدت فيه الجماعة قد ساهم فى نمـو وتطور دورها السياسى فى تلك الفترة فإن المنهج العملى الذى الـتزمت بـه الجماعة، والذى انعكس فى موقفها من قضايا عديدة بدءا من القضية الوطنيـة إلى القضايا السياسية والاجتماعية الداخلية، قد أتاح هامشا واسعا من الحركـة السياسية مكنها من الاستفادة من التناقضات القائمة والتعـامل مـع مختلـف القوى السياسية الموجودة فى ذلك الوقت، وساعدها فى ذلك غموض مواقفـها تجاه القضايا السياسية الجوهرية .

فحول موقفها من القضايا الوطنية – وقد كانت بالطبع الحياة السياسية – يشير البشرى إلى أن الجماعة رغم ما كان يصدر من قادتها من تعريـض بالاستعمار احيانا أو هجوم عليه كانت اقل التنظيمـات السياسـية المصريـة تعريضا للمسألة الوطنية وتحديدا للموقف إزاءها . ويفسر هذا الموقف بـأن مطلب "الخلافة الإسلامية" كان مقدما عند الجماعة على أى هدف قومى آخر، وأن هذا المطلب لم يكن فى ذاته ليثير عداء الاستعمار ما لم يتضمن موقفـا صريحا معاديا للاستعمار، وعلى العكس كان هذا المطلب يثـير حـذر كـل الحركة الوطنية الديمقراطية فى مصر بكافة أجنحتها خاصة فى ظل الحـرص التقليدى للقصر الملكى وقتئذ على أن يضخم هذا المفهوم ليسبغ على عرشـه قدسية الدين وهو ما حاوله الملك فؤاد بعد إلغاء الخلافة فـى تركيـا ١٩٢٤ دعما لنفوذه الاستبدادى ومن بعده الملك فاروق (٣٠) . وقد اعتبر كثـير مـن عناصر الحركة الوطنية المطالبة بإحياء الخلافة أن تحويـل الاهتمـام عـن

القضية الوطنية جاء بوحي من البريطانيين [٣١] . وعزز من هذا الرأى عدم مهاجمة الإخوان للوجود البريطاني فى مصر حتى منتصف الأربعينات، وتشير عفاف لطفى السيد إلى أنه فى الوقت الذى عددت فيه الجماعة خمسين مطلبا لها فى واحدة من رسائلها التي تضمنت هجوما على الاستعمار عبرت عنه في بنود عامة، لم يرد ذكر لاستقلال مصر أو لانسحاب القوات البريطانية من الأراضى المصرية [٣٢] .

وفى المقابل لم يكن للإخوان مواقف حادة أو حاسمة فيما يتعلق بالقضايا الداخلية سواء كانت سياسية أو اجتماعية وكانت آراؤهم تميل إلى العموميات دون التفصيلات، ويشير موسى الحسيني فى (الإخوان المسلمون ص ٦١ - ٦٤) إلى أن الإخوان - فيما يتعلق بالقضايا الدستورية والسياسية - قد وقفوا عند هذا التدعيم ولم يوردوا أى مثل للغموض .. وقد عارضوا القوانين المدنية كلها وطالبوا بأن تحل محلها تقنيات اسلامية مدنية وتجارية وجنائية .. الخ ولكنهم لم يتبنوا أمثلة للمسائل المختلفة فى هذا الشأن . ويقول طارق البشرى نقلا عن كريستينا هاربى إن الخطوط الفاصلة بين المناهج السياسية والاجتماعية والاقتصادية كانت مبتسرة للغاية وأنه لم يحدث ابدا شرح لنواياه فى وضوح [٣٣]

ومن الناحية العملية ساهمت هذه المواقف فى اتاحة الفرصة للجماعة للتعامل مع القوى الحكومية والحزبية فى آن واحد لتحقيق مكاسب سياسية للجماعة . ويورد طارق البشرى وميتشل أمثلة عن قدرة الجماعة على المراوغة السياسية، ويروى البشرى (نقلا عن أحمد حسين زعيم مصر الفتاة وقتئذ)، بأنه عندما قامت الحرب واعتقل العديد من القادة السياسين ومن ضمنهم قادة الإخوان سارع الوزير "السعدى" فى ذلك الوقت فى وزارة حسين سرى فى ١٩٤١ بالاجتماع بحسن البنا ثم ليفرج عنه بعد اللقاء بأيلم ، ويفسر البشرى هذه الواقعة بأنها عكست رغبة حزب السعديين المنشق عن الوفد فى استغلال حركة الإخوان فى دعم نفوذ الحزب [٣٤] . وهو ما ادى إلى ازدياد نفوذ البنا وبالتالى الجماعة .

وبنفس المنهج البراجماتى تعامل الإخوان مع أكثر القوى السياسية منافسة لهم والممثلة فى حزب الوفد . فعلى اثر تولى الوفد الوزارة ودعوته لاجراء انتخابات جديدة بعد حل البرلمان اتخذ الإخوان فى المؤتمر السادس

للجماعة الذى انعقد فى يناير ١٩٤١ قرارا بالنزول إلى الانتخابات وأعلن البنا عن ترشيح نفسه عن دائرة الاسماعيلية ولكنه بمجرد تقدمه بالترشيح اسرع النحاس الزعيم الوفدى باستدعائه وطلب منه ان ينسحب ووافق البنا مقابل تحقيق الشروط التى تطالب بها الجماعة وهى، حريتها فى استئناف اعمالها على نطاق شامل، أن تعد الحكومة باتخاذ الاجراءات اللازمة لحظر المشروبات الكحولية والدعارة، ووافق النحاس وامر بعد فترة وجيزة بفرض قيود على بيع المشروبات الكحولية فى اوقات معينة وخلال شهر رمضان وفى الأعياد الدينية، كما اتخذ بعض الاجراءات الضرورية لحظر ممارسة الدعارة، وهكذا انتهت قضية الانتخابات، وأعلن البنا تأييده للحكومة وباعد بينه وبين السياسة فى هذه الفترة حتى اقبلت حكومة الوفد وجاءت بعدها حكومة السعديين فى نهاية ١٩٤٤ [٣٥] . التى كرر معها الإخوان نفس السياسة فأنكروا علاقتهم الطيبة بالوفد، ويقول البشرى بإن حكومة السعديين لم تقبل منهم اثباتا لذلك أقل من أن يعلنوا الخصومة الشديدة للوفد ففعلوا [٣٦].

وعلى صعيد آخر، استطاعت الجماعة أن تحظى بالدعم المستمر من الحكومة من خلال السماح لها بإنشاء مؤسساتها الخاصة التى ساهمت فى توسيع الجماعة وتواجدها بشكل مكثف فى مستويات المجتمع . ومن أمثلة ذلك استعانة الحكومة بمرشد الإخوان وتعيينه فى اللجان الحكومية العليا مثل لجنة التعليم، وسماحها بإنشاء مؤسساتها الاجتماعية كالمستشفيات والمدارس وجمعيات البر تحت إشراف وزارة الشئون الاجتماعية بل ومنحها إعانات من هذه الوزارة حتى بلغ عدد شعب جماعة الإخوان المسجلة فى الوزارة ما يزيد على خمسمائة شعبة كانت كلها تتلقى اعانات أو فى سبيلها إلى ذلك [٣٧] . ويضاف إلى ذلك الضوء الأخضر الذى كانت تعطيه الحكومة للجماعة لعقد اجتماعاتها ومؤتمراتها . ويشير أنور الجندى فى "الإخوان المسلمون فى الميزان"، إلى أنه فى أواخر صيف ١٩٤٥ عندما بدأ الشعب يتحرك مطالبا بالاستقلال والحرية منعت حكومة النقراشى كل الاجتماعات والمؤتمرات الشعبية ولكنها سمحت لجماعة الإخوان أن تعقد مؤتمرها العام لنواب الأقاليم . وأهم من ذلك ما سمحت به الحكومة لجماعة الإخوان من إنشائها منذ وقت مبكر نظام الجوالة رغم أن القانون كان يحظر على الأحزاب والهيئات السياسية أن تتخذ تشكيلات عسكرية أو شبه عسكرية، وكان هذا الحظر

ينطبق تماما على جوالة الإخوان التى كانت فى حقيقتها تؤلف كما يصفها البشرى "جيشا بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى"، وكانت اجتماعات الإخوان تعقد تحت حماية هذه الجيش المنظم .

والمعروف أن نظام الجوالة كان هو الأساس الذى قام عليه التنظيم الخاص أو الجناح العسكرى للجماعة

فى كتاب "مراجعة احمد حسين المحامى فى قضية اغتيال المرحوم محمود النقراشى ١٩٤٩ وترجع أهمية هذه الشهادة كما يقول البشرى إلى أن أحمد حسين كزعيم لمصر الفتاة كان اكثر عداء للوفد منه للإخوان وبذلك تعتبر شهادته اكثر ابتعادا عن الظنون التى يمكن أن تواجه إلى أحد من الوفد أو الشيوعيين مما عرفوا غالبا بالعداء الشديد للإخوان .

المبحث الثانى
حسن البنا وتأصيل فكر الإخوان

إذا كانت الحركة الإصلاحية برموزها المختلفة قد عبرت عن المنهج الليبرالى فى تعاملها مع الحياة السياسية والاجتماعية فى مصر، فإن جماعة المسلمين اختارت مسلكا مغايرا فى التعامل مع نفس الواقع . فلم تقنع بالمجال الفكرى الذى اختاره رجال الاصلاح ولم ترض مثلهم بأن يكون وجودها فى الحياة السياسية من خلال العمل الفردى، ومن هنا التحمت جماعة الإخوان مباشرة بالحياة السياسية واعطت اهتمامها الأول لتغيير الواقع القائم من خلال العمل المنظم وليس الفردى، وكان شعار حسن حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان "أن الفلاسفة حاولوا فهم العالم أما مهمتنا فهى تغييره" (٣٨) .

ولد حسن البنا فى أكتوبر ١٩٠٦ بقرية المحمودية فى محافظة البحيرة وكان والده "أحمد عبد الرحمن البنا" اماما لمسجدها ودارسا ومؤلفا للعديد من كتب الحديث . وقد تعلم وتتلمذ فى الأزهر على يد الشيخ الإمام محمد عبده . وقد كان لهذا الجو الدينى الذى نشأ فيه حسن البنا أثر هام على حياته فيما بعد (٣٩) . وقد اشترك بشكل مبكر فى بعض الجمعيات الدينية مثل "جماعة السلوك الاخلاقى"، و "جماعة النهى عن المنكر" . وخلال نفس الفترة تأثر بصورة شديدة بالطرق الصوفية خاصة "أخوان الحصافية" التى انخرط فى نشاطها لمدة عشرين عاما متوالية وكان من نتيجة تأثره بالطرق الصوفية أن برزت فكرة إنشاء منظمة آخرى سميت ايضا "بالجمعية الحصافية للبر" وكانت ذات هدف مزدوج، الأول، هو النضال من أجل الحفاظ على المبادئ الاخلاقية للدين الاسلامى، والآخر، مقاومة نشاط البعثات التبشيرية المسيحية وقد اصبح سكرتيرا للجمعية وهو فى الثالثة عشرة وكان رئيسها أحمد السكرى، الذى تعرف عليه البنا فى حلقات الذكر، والذى لعب بعد ذلك دورا هاما فى تطوير فكر جماعة الإخوان المسلمين (٤٠) . وقد اعتبرت هذه المجموعة هى الارهاص الذى مهد لقيام جماعة الإخوان المسلمين .

وفى العام الأخير للبنا فى المدرسة الابتدائية اندلعت ثورة ١٩١٩ واشترك فيها كطالب فى المظاهرات . وقد كان لذلك أثره فى تشكيل وعيه

السياسي واهتمامه بالقضية الوطنية في مواجهة قوى الاحتلال البريطاني في ذلك الوقت . وقبل أن يبلغ الرابعة عشرة من عمره التحق بمدرسة المعلمين الاولية بدمنهور واهتم اهتماما شديدا بكتابات شخصية لها مكانتها في تاريخ الفكر الاسلامي وهي شخصية " أبو حامد الغزالي" (١٠٥٨ - ١١١١م) وخاصة افكاره حول التعليم التي استقاها من كتابة "إحياء" علوم الدين" والتي عرضته لصراع داخلي بسبب حبه للتعليم واقتناعه بفوائده للفرد والمجتمع من ناحية ورغبته في اتباع تعاليم الغزالي حول العلوم والمعرفة والتي قال بصددها إن التعليم يجب أن يقتصر على ما هو ضروري "لتحقيق الواجبات الدينية واكتساب الرزق" . وقد غذى هذا الصراع في نفس البنا الجانب الواقعي والغيبي في تكوينه الفكري (٤١) .

ولكن لم يمض عامان حتى تغلبت لمواصلة تعليمه العالي فسافر إلى القاهرة وهو في السادسة عشرة ليلتحق "بدار العلوم" التي أنشئت عام ١٨٧٩ والتي كانت نتاجا للخط الإصلاحي الذي ساد في القرن التاسع عشر، أي أول محاولة مصرية لتقديم تعليم "عصري" عال إلى جانب العلوم الدينية التقليدية التي تخصصت فيها الجماعة القديمة التابعة للأزهر، وإن كان الطابع السلفي التقليدي هو الذي تغلب عليها بعد ذلك .

وما يهمنا في هذه السيرة المبكرة هو آثارها على تكوينه الفكري واتجاهه السياسي بعد ذلك، ويمكن القول انهما تأثرا بعاملين أساسيين : الأول، هو طريقة تثقيفه التي اعتمدت على التعاليم الإسلامية التقليدية والصوفية، والأخرى إدراكه لوضع مصر كبلد محتل . ولا شك أن إقامته في القاهرة أثناء الدراسة قد ساعدت على تنمية وعيه وفق هذه الاتجاهات، فقد كان كثير التردد على المكتبة السلفية التي كان يديرها وقتئذ "محيي الدين الخطيب" وعلي رشيد رضا تلميذ الإمام محمد عبده والمشرف على تحرير مجلة "المنار" (٤٢)، وقد كتب البنا وهو في السنة النهائية بدار العلوم ما يعبر عن المنحى الذي ينوى اتخاذه في حياته العملية حيث قال " إنني اعتقد أن شعبي قد ابتعد عن أهداف إيمانه نتيجة للمراحل السياسية التي مر بها والتأثيرات الاجتماعية التي تعرض لها وتحت تأثير الحضارة الغربية ..والفلسفة المادية والتقاليد الإفرنجية (٤٣) .

ومن هنا آمن البنا بضرورة التغيير الذى اعتبره هو مهمته الأساسية خاصة مع الشباب الذين اعتقد أن إيمانهم قد تشوه تحت تأثير المؤثرات السابقة، ولذلك فقد اهتم فى هذه الفترة بعقد الكثير من اللقاءات والاجتماعات لهذا الغرض سواء فى المدرسة أو الجامع أو المقهى (٤٤) .

وتخرج البنا فى دار العلوم عام ١٩٢٧ "وظهر تطوران هامان نفس العام وهما : تأسيس جمعية الشبان المسلمين على غرار جمعية الشبان المسيحيين، واصدار "مجلة الفتح" التى كان مخططا لها أن تكون "صوت الاسلام"، وقد قبل فور تخرجه التعيين فى إحدى المدارس التابعة للحكومة، فجاء تعيينه مدرسا للغة العربية باحدى المدارس الابتدائية بمدينة الاسماعيلية . وغادر القاهرة فى سبتمبر ١٩٢٧ إلى مقر عمله الجديد الذى يعمل فيه حتى استقالته عام ١٩٤٦ (٤٥)

ومنذ بداية رحلته إلى الاسماعيلية بدأ يساهم بدور فعال فى حياة هذا المجتمع من خلال المسجد والمدرسة والمقهى (كما كان يفعل فى القاهرة) وتجدر الاشارة إلى الدور المحورى الذى لعبته مدينة الاسماعيلية فى تنمية وعيه السياسى وتوجيهه الفكرى وتشكيل حركته بعد ذلك بسبب السيطرة الاجنبية عليها أيام الاحتلال البريطانى فيقول فى مذكراته ".... وكان للاسماعيلية وحى عجيب، فهذا المعسكر الانجليزى فى غربها ببأسه وسلطانه وهيلمانه يبعث فى نفس كل وطنى غيور الأسى والأسف ويدفعه إلى مراجعة هذا الاحتلال البغيض .. ويقارن بين حياة البريطانيين والمصريين فيه" .. وهذه المنازل الفخمة المنتشرة فى حى الافرنج بأكمله ويسكنها موظفو الشركة الاجانب . وقابلها مساكن العمال العرب فى ضآلتها وصغر شأنها والشوارع الانيقة فى حى الغرب كلها لم تكتب إلا بلغة هذا الاحتلال .." (٤٦) . وبذلك نقلت مدينة الاسماعيلية معانى كثيرة كان لها أكبر الاثر فى تكييف الدعوة التى رفع رايتها حسن البنا والجماعة التى اسسها فى مارس ١٩٢٨ أى بعد حوالى عام من اقامة جمعية الشبان المسلمين فى القاهرة والتى تستحق الوقوف عندها قليلا لما لها من دلالات هامة تكشف عن طبيعة الحركة من ناحية ونوع القيادة التى تحكمها من ناحية أخرى . يقول البنا فى مذكراته " ... فى ذى القعدة ١٣٤٧هـ، زارنى بالمنزل ستة من الأخوة من الذين تأثروا بالدروس والمحاضرات التى كنت القيتها .. وقالوا" سمعنا

ووعينا، وتأثرنا ولا ندرى ما لطريقة العملية إلـــى عــزة الاســلام وخــير المسلمين، ولقد سئمنا هذه الحياة، حياة الذلة والقيود وها أنت ترى أن العــرب والمسلمين فى هذا البلد لاحظ لهم من منزلة أو كرامة وأنهم لايعدون مرتبـــة الاجراء التابعين لهؤلاء الاجانب . ونحن لا نملك إلا هذه الدماء تجرى حــارة بالعزة فى عروقنا، وهذه الارواح تسرى مشرقة بالايمان والكرامة مع انفسنا، وهذه الدراهم القليلة، من قوت ابنائنا، ولا نستطيع أن ندرك الطريـــق إلـــى العمل كما تدرك، أو نتعرف السبيل إلى خدمة الوطن والديـــن والامـــة كمـــا تعرف، وكل ما نريده الان أن نقسم لك ما نملك لنبرأ من التبعة بين يـــدى الله وتكون انت المسئول بين يديه عنا وعما يجب أن نعمل، وأن جماعة تعـــاهد الله مخلصة على أن تحيا لدينه وتموت فى سبيله ولا تبغى بذلك إلا وجهـــه، لجديرة ان تنتصر وان قل عددها وضعفت عدتها ..." [٤٧] .

وكانت هذه " بيعة" لحسن البنا الذى اختار بنفسه اسم الجماعة حيـــن قال فى هذا الاجتماع ".. نحن اخوة فى خدمة الإسلام، فنحن اذن "الإخـــوان المسلمون" [٤٨] .

وبذلك أرسى هذا الاجتماع أول تشكيل للإخوان المسلمين على هـــذا النحو كما رسخ نموذجا قياديا مثلته شخصية البنا التى تمتعت بالطاعة الشديدة وهو النموذج الذى التزمت به الجماعة طوال تاريخها بعد ذلك . وقـــد ظـــل البنا يلعب دورا محوريا بارزا فى حياتها سواء الفكرية أو السياســـية حتـــى أصبحت من أكبر التنظيمات السياسية فى مصر خاصة بعد إنشـــاء التنظيـــم الخاص أو الفرع المسلح للجماعة والذى اضطلع بـــالعديد مـــن الاغتيـــالات السياسية والتى كان أبرزها اغتيال النقراشى باشا رئيس وزراء مصـــر عـــام ١٩٤٨ وهو الأمر الذى أدى فى النهاية إلى اغتيال حسن البنـــا فـــى ١٩٤٩ كرد على أعمال العنف التى قامت بها الجماعة .

١ - الفكر السياسى لحسن البنا :

عندما بدأت حركة البنا فى العشرينات كانت هناك ثلاثـــة اتجاهـــات للتفكير السياسى الدينى هى : الاتجاه التقليدى أو المحافظ والذى يمثله الأزهـــر او المؤسسة الدينية الرسمية والذى رفض من الناحية النظريـــة أى محاولـــة للتوفيق بين الفكر الدينى والفكر الحديث، وبالتالى رفض الاتجاهات العلمانيـــة

في الدولة، ولكنه من الناحية العملية قبل التعامل مع الملكية المصرية والسلطات القضائية، والاتجاه الثاني تمثل في المدرسة الاصلاحية التحديثية التي رفع لواءها، تلامذة الإمام محمد عبده والتي حاولت التوفيق بين الاسلام والافكار الغربية الحديثة ووضعت الاساس "لعلمنة" المجتمع الإسلامي. واخيرا كان الاتجاه الثالث يعبر عن الاصلاحيين المحافظين من اتباع رشيد رضا الذي خرج من المدرسة الثانية، أي المدرسة الاصلاحية ولكنه نحى منحى أكثر سلفية حيث ابتعد عما نادت به مدرسة محمد عبده من ضرورة التجديد والاجتهاد والتوفيق مع القيم الغربية والتصق بشق واحد من افكار الإمام وهو ذلك الخاص بالعودة إلى الاصول وتطهير الإسلام من البدع التي ابعدت المسلمين عن الإسلام الحقيقي وطالب في المقابل بضرورة الرجوع إلى افكار وممارسات الجيل الأول من الحكام الاسلاميين التي يصفها البنا بأنها "دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة اجتماعية[٤٩] . ويعتبرها البنا بذلك تضم كل المعاني الاصلاحية وتتمثل فيها كل عناصر الفكر الاصلاحي فيقول " .. هكذا ترى أن شمول الإسلام قد اكسب فكرتنا شمولا لكل مناحي الاصلاح"[٥٠] .

وهناك من يرى بأن حسن البنا كان توليفة من محمد عبده الاصلاحي ورشيد رضا السلفي والأفغاني السياسي [٥١] . اما عفاف لطفي السيد فترى ان حسن البنا ربما اتفق مع الأفغاني في تحديد اسباب تخلف المسلمين وتدهور الشرق، والتي تعود في رأيهما إلى تخلي المسلمين عن دينهم ولكن هذا لا يمنع التمييز بين رد فعليهما ورؤيتها لشكل "الخلاص" الذي يجب على المسلمين ان ينشدونه . فالأفغاني نادى بالعودة إلى المبادئ الحقيقية للإسلام ولكنه دافع ايضا عن الأخذ بالأساليب الغربية وتكنولوجيا الغرب لتتيح للشرق أن يواجه التحدي الغربي على قدم المساواة، أما حسن البنا فقد كان اكثر سلفية متمسكا بالدعوة إلى العودة إلى عصر الخلفاء الراشدين والالتزام بحرفية هذه الدعوة ومعنى هذا - كما تشير - أنه اراد أن يخلف وراء ظهره ثلاثة عشر قرنا من التفسيرات والممارسات الدينية حتى نعود إلى الاصول . ولم يكن هذا هو الجانب الوحيد في دعوته السلفية وانما ارتبط بها ايضا رفض اخذ أي شئ عن الغرب [٥٢] .

والواقع أن شخصية البنا قد تتجاوز هذه التقييمات إذا ما نظر اليها من منظور شامل وليس فقط من خلال جانب من جوانبها والذى قد يبعدها او يقربها من بعض الرموز الفكرية الأخرى ولعل أهم ما يميز هذه الشخصية ويجعلها تخالف جميع رموز الحركة الاصلاحية هو انتقالها من حيز الفكر إلى الحركة السياسية المنظمة ومن مجال العمل الفردى إلى العمل العام مباشرة بحيث يمكن القول أنها لعبت دورا هاما فى إحداث انقطاع مع الفكر الاصلاحى الذى ساد من قبل . فالنزول إلى مجال العمل السياسى والحركى ارتبط ارتباطا وثيقا بالتقليل من أهمية العمل الفكرى والتجديد الدينى الذى أولته الحركة الاصلاحية برموزها المختلفة أهمية كبيرة . كذلك لم يواصل البنا المحاولات التحديثية التى ارست دعائمها الحركة الأولى . وربما يعود ذلك إلى موقف الخصومة الذى اتخذه من الفكر الحديث وبالتحديد من الحضارة الغربية بكل ما تحمله من قيم وافكار . إذا أعتبر الإسلام هو الاطار المرجعى الوحيد الذى يمكن الانطلاق منه استنادا على عدة أسس اهمها : أن الاسلام هو نظام جامع ومتكامل فى حد ذاته وهو المرحلة الأخيرة لمسيرة الحياة فى كل جوانبها، انه نابع من مصدرين اساسيين خالدين هما القرآن والسنة . وأن الإسلام صالح للتطبيق فى كل مكان وزمان. وبالتالى لم يقم البنا وزنا كبيرا للفكر الحديث الذى اعتبره وافدا غربيا بعكس النظرة التى نظرت بها الحركة الاصلاحية إلى نفس الفكر وحاولت المواءمة بينه وبين الفكر الإسلامى . ويمكن استقراء الفكر السياسى للبنا من خلال محاور ثلاثة هى : موقفه من الحضارة الغربية، نظرته إلى شكل الحكم، وأخيرا، دعوته "للجهاد" الذى اعتبر مبدأ لصيقا لحركته السياسية.

٢- الموقف من الحضارة الغربية :

كان للحضارة الغربية النصيب الأكبر من هجوم البنا إذ اتهمها بالانحلال والتردى وتنبأ بزوالها فيقول "..أن مدينة الغرب التى زهت بجمالها العملى حينا من الدهر، واخضعت العالم كله بنتائج هذا العلم لدوله وأممه هى الان تفلس وتندحر وتندك أصولها وتتهدم نظمها وقواعدها فهذه اصولها السياسية تقوضها الدكتوريات واصولها الاقتصادية تجتاحها الازمات، ويشهد

ضدها ملايين البائسين من العاطلين والجائعين، واصولها الاجتماعية تقضي عليها المبادئ الشاذة والثورات المندلعة فى كل مكان، وقد حار القوم في علاج شأنها وضلوا السبيل" (٥٣) .

ولا شك ان هذه النظرة المبدئية للحضارة الغربية قد حددت إلى حد كبير الموقف الفكرى الحاد الذى اتخذه البنا منها وجعلته يقف منها موقف الخصومة، ويرى طريق الخلاص الوحيد فى العودة إلى الاسلام فيقول "... الإنسانية كلها معذبة شقية قلقة مضطربة وقد اكتوت بنيران المطامع والمادة، فى أشد الحاجة إلى عذب من سؤر الإسلام الحنيف يغسل عنها اوضار الشقاء ويأخذ بها إلى السعادة" (٥٤) ومن هنا رأى البنا أن أحد الأسباب الرئيسية للعودة إلى الإسلام ومنابعه الأولى تكمن في فشل أو سقوط الحضارة الغربية، وسقوط قيمتها وطريقتها في الحياة المرتبطة بتأثير التكنولوجية والاختراعات العملية التى أفضت من وجهة نظره إلى النظم الغربية "المادية" البحتة والتى لم تمنح الناس الراحة والهدوء (٥٥) .

وفى نفس السياق نجد أن البنا قد تجاوز الطهطاوى وعبده والأفغانى الذين رأوا فى نظم أوروبا الاجتماعية ما يتماثل مع الإسلام ولا يتعارض معه بل إن الإسلام يحض عليها ويقف معها على قدم المساواة طالما أن العقل يتطابق مع الوحى ويصلان إلى نفس النتيجة على عكس النتيجة التي توصل اليها البنا من أن الإسلام ونظمه هي النظم الوحيدة الاكثر نقاء وكمالا من أى نظم أو نظريات اجتماعية قائمة (٥٦) . وفى ذلك يقول البنا "... وأنت إذا امعنت النظر فى تعاليم الإسلام وجدته قد وضع أصح القواعد وانسب النظم وأدق القوانين لحياة الفرد رجلا أو امراة، وحياة الاسرة في تكوينها وانحلالها وحياة الأمم فى نشوئها وقوتها وضعفها وحلل الفكر التي أقامها المصلحون وقادة الأمم . فالعالمية والقومية والاشتراكية والرأسمالية والبلشفية والحرب وتوزيع الثروة، والصلة بين المنتج والمستهلك وما يمت بصلة قريبة أو بعيدة إلى هذه البحوث التى تشغل بال ساسة الأمم وفلاسفة الاجتماع، كل هذه تعتقد أن الإسلام خاض فى لبها، ووضع للعالم النظم التي تكفل له الانتفاع بما فيها من محاسن وتجنب ما يستتبعه من خطر وويلات (٥٧) .

وتجدر الاشارة هنا إلى ملاحظة هامة حول افكار حسن البنا وموقفه من الغرب الذى يبدو فى بعض الاحيان متناقضا . اذ رغم انه اجتهد فى هدم

كل ما اتت به الحضارة الغربية من نظم وافكار لتنظيم شئون الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ورفض الغرب فى عدة قضايا كان الطهطاوى والأفغانى وعبده قد قبلوا مناقشتها بل وحاولوا المواءمة بينها وبين الإسلام اعتمادا على الاجتهاد، حيث سلم بأن هناك نقاطا يستحيل التلاقى فيها مع الحضارة الغربية يعنى بها النظم الحياتية ذات الصلة الوثيقة بالعقائد الدينية كالنظام الاقتصادى والمالى الذى يعتمد على "الربا" كأساس فى معاملاته وللنظام الديمقراطى الذى يعتمد على سلطة الشعب المطلقة فى التشريع ، ومبدا الحرية الشخصية دون تقنينها دينيا، وكذلك النظام الاجتماعى والتعليمى وبرامجه التى تعتمد على فكرة العلمانية اساسا (٥٨)، إلا أنه - اى البنا - عاد فى المقابل ليؤكد ليس فقط تفوق الإسلام على الحضارة الغربية، وإنما وهذا هو الأهم اشتماله على كل ما ولدته هذه الحضارة من نظم . ويشير إلى أن تامل نظام الصلاة وحده يكفى لاثبات اشتمال الإسلام على كل المعانى والقيم المرتبطة بالنظم الغربية، فيقول أنه إذا كانت الفائدة العظمى للنظام الشيوعى هى الإعلاء من قيمة المساواة والغاء الفوارق الطبقية، فإن الإسلام يتفوق فى ذلك بأنه يجعل الناس متساوين أمام الله , ويتجسد ذلك من خلال الصلاة بوقوف الناس متساوين خلف الإمام . ثم يعود للإشارة إلى حق من يخلف الإمام فى أن ينبهه إلى أى خطأ يقع فيه ليؤكد على معنى الديمقراطية فى الإسلام (٥٩) . وبالتالى فليس فى نظره ما يجعل هذه النظم تتفوق على الإسلام الذى يجمع بين أجمل وأعظم ما فى النظم الغربية .

ورغم ما فى هذه التشبيه من تبسيط للأمور إلا أنه يعبر فى الوقت نفسه عن نوع من التناقض فى أفكار حسن البنا إزاء الغرب، إذ رغم هذا "الازدراء الشديد" الذى تحمله كتاباته عنه إلا أن محاولاته إثبات اشتمال الإسلام على كل ما أتت به النظم الغربية يحمل فى طياته ان لم يكن إعجابا فعلى الأقل اعترافا بفضائل القيم الغربية، التى سبق ورفضها جملة وتفصيلاوهو موقف يحمل - فى نظرنا - موقف دفاعيا إزاء الحضارة الغربية بنظمها وتشريعاتها وهو نفس الموقف الذى اتخذه أصحاب الخط الإصلاحى من قبل، وإن كان الفارق هنا يكمن فى أن الموقف الإصلاحى قاد إلى محاولات التوفيق بين النظامين الإسلامى والغربى بعكس موقف البنا الذى أوحى إلى عملية القطع وخلق نوع من الخصومة بينهما . ولعل ذلك

يرجع إلى الحكم النهائى الذى أصدره على الحضارة الغربية والتى اعتبرها "حضارة مادية" [٦٠] . بقيمها وأفكارها ومبادئها التى تتناقض مع القيم الروحية والأخلاقية للإسلام .

ولكن هذا الموقف من الحضارة الغربية لا يمنع من أن يكون للمسلمين موقفا نفعيا منها . فوفقا لما يراه البنا أن الإسلام يرفض اقتباس المنافع [٦١]، فيقول فى "دعوتنا فى طور جديد" ".. فليس هناك ما عن غيرها من أن ننقل عن حضارة الغرب كل ما هو نافع مفيد عنها أو غيرها من الحضارات ونطبقه وفق قواعد ديننا ونظام حياتنا وحاجات امتنا ولكن دون أن نتشبه بمن ليسوا من دين الله وأن نطرح فى المقابل عقائد الإسلام وحدوده وأحكامه ونواهيه..".

وطبقا لهذه النظرة المجتز للحضارة حدد البنا الفروع والمجالات التى يمكن فقط الإفادة من الحضارة الحديثة فيها ومنها [٦٢] .

- فن الإدارة النظرى والعملى فى المجالات العملية والعلمية المتقدمة .
- العلوم التطبيقية .
- فن الإعلام ووسائله وإمكاناته المتطورة وإدارته .
- فن تخطيط المدن وحركة المرور وحل أزمة الأسكان .
- شبكات الخدمات .
- الاستخدامات النووية المدنية .
- المستشفيات والصيادلة .
- التأمين الاجتماعى .
- الصناعات الخفيفة والثقيلة، الإنتاج الحيوانى والزراعى، محاربة التلوث .

هذه الأمثلة توضح الرغبة فى الاستفادة من النتاج المادى للحضارة الغربية دون قيمها وفلسفتها باعتبارها منافية "للإسلام" ولا شك ان هذه الرؤية تبسيط لمفهوم الحضارة ومكوناتها وأسبابها وإبداعاتها، وإذا أن هذه النظرة لا تزيد فى جوهرها على فكرة "الاستعارة" أى استعارة المظاهر المادية للحضارة الغربية دون النظر إلى الأفكار والقيم التى تقف وراء هذه المظاهر. كذلك يلاحظ تشديد على بعض المجالات التى قد تخدم الحركة نفسها فى المستوى السياسى خاصة ما يتعلق بفن التنظيم والأعلام [٦٣] .

وفى المقابل شدد البنا على استحالة التفاعل مع الحضارة الغربية فيما يخص النظم والشئون الحياتية التى يعتقد أنها وثيقة الصلة بالعقيدة الدينية .

٣- شكل الحكم والخلافة الإسلامية :

لا شك أن هجوم البنا على الغرب بنظمه ومؤسساته السياسية والاقتصادية والاجتماعية ارتبط فى المقابل بالمطالبة بإقامة نظام إسلامى وهو الهدف الذى أحتل الاهتمام الأول من البنا رغم أنه لم يعكس رؤية متكاملة عن شكل هذا النظام ومؤسساته بقدر ما عكس مجموعة من المبادئ العامة المستمدة من القرآن والسنة وسيرة الخلفاء الراشدين . فيقول حسن البنا فى رسالته بعنوان دعوتنا : " .. دعوتنا دعوة أجمع ما توصف به أنها (إسلامية) ولهذه الكلمة معنى واسع غير ذلك المعنى الضيق الذى يفهمه الناس، فأننا نعتقد ان الإسلام معنى شامل ينظم شئون الحياة ويفتى فى كل شأن منها ويضع له نظاما محكماً ولا يقف مكتوفا أمام المشاكل الحيوية والنظم التى لابد منها لإصلاح الناس ، فهم بعض الناس خطأ أن الإسلام قاصرا على ضروب من العبادات، وأوضاع من الروحانيات، وحصروا أنفسهم وآفهامهم فى هذه الدوائر الضيقة من دوائر الفهم المحصور . ولكننا نفهم الإسلام على غير هذا الوجه فهما فسيحا واسعاً ينظم شئون الدنيا والآخرة والسنا ندعى هذا إدعاء أو نتوسع فيه من أنفسينا ما فهمناه من كتاب الله وسنة رسوله ومسيرة المسلمين الأولين .." (٦٤) .

وحول النظام الاقتصادى يكرر البنا نفس المعنى إذا يشير إلى أن "الأمة الناهضة احوج إلى تنظيم شئونها الاقتصادية، وهى أهم الشئون فى هذه العصور، ولم يغفل الإسلام هذه الناحية بل وضع كلياتها ٩٥ وفى إطار العموميات وتجنب الخوض فى الكل التنظيمى والمؤسس للحكم فى الإسلام، يؤكد البنا مرة أخرى على أن "نظم الإسلام فيما يتعلق بالفرد أو الأسرة أو الأمة حكومتها وشعبها وصلة الأمم بعضها ببعض . نظم الإسلام فى ذلك كله قد جمعت بين الاستيعاب والدقة وايثار المصلحة وايضاحها، وأنها أكمل وأنفع ما عرف الناس من النظم حديثا او قديما، هذا الحكم يؤيده التاريخ ويثبته البحث الدقيق فى كل مظاهر حياة الأمة" (٦٦) .

وارتبطت هذه الرؤية بالمطالبة بعودة الخلافة باعتبارها رمزا للوحدة الإسلامية، ومظهرا لارتباط أمم الإسلام، كما أن الخليفة هو مناط كثير من

الأحكام فى دين الله، فيقول البنا ".. والخلافة مناط كثير من الأحكام فى دين الله ولهذا اقدم الصحابة رضوان الله عليهم النظر فى شأنها على النظر فى تجهيز النبى صلى الله عليه وسلم ودفنه حتى فرغوا من تلك المهمة واطمأنوا إلى إنجازها .." . ولهذا يرى أن الخلافة ركن أساسى من أركان الحكم فى الإسلام، فيؤكد على أن "... الأحاديث التى وردت فى وجوب المسلمين أن يهتموا بالتفكير فى أمر خلافتهم منذ حورت عن مناهجها ولذلك فان - الإخوان المسلمين يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها فى رأس مناهجهم .."[٦٧]، ويعود التأكيد على مكانة "الخليفة" الذى يأخذ عنده شكلا مثاليا، وهو يجعله يتجنب الدخول فى تفاصيل حول الممارسات الواقعية للخلفاء على مر التاريخ الإسلامى، ويجعل فكرته حول الخليفة تقترب من الأفكار الأسطورية حول فكرة "المخلص" الذى لم يأت بعد فيقول " .. ان الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لابد أن تسبقها خطوات .. حتى إذا استوثق ذلك للمسلمين كان عنه الاجتماع على "الأمام" الذى هو واسطة العقد، ومجتمع الشمل، ومهوى الأفئدة، وظل الله فى الأرض" [٦٨] .

ولا شك أن إيمان البنا الشديد بنظام الخلافة ومنصب الخليفة فى ذاتهما كانا وراء دعوته "لعالمية" الحركة حتى تتوحد فى ظل خلافة إسلامية" أن كل شبر من الأرض لنا فيه أخ يدين بالقرآن الكريم فإنما هو قطعة من الأرض الإسلامية العامة التى يفرض الإسلام على كل ابنائها أن يعملوا لحمايتها وإسعادها ..." [٦٩] . كما حدد موافقة إزاء مفهوم "الوطنية" والقومية" فيعرف وطنية الإخوان بقوله "... إننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة وليس بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية فكل بقعة فيها مسلم، وطن عندنا له حرمته وقداسته وحبه والاخلاص له والجهاد فى سبيل خيره .." [٧٠] . وهو نفس المنطق الذى يتحدث به عن "القومية" فيقول "الإخوان المسلمون لا يؤمنون بالقومية .. ولا بأشباهها ولا يقولون فرعونية وعربية وفينيقية وسورية ولا شيئا من هذه الالقاب والاسماء التى يتنابذ بها الناس .." [٧١] . وفى المقابل يعرف مفهوم القومية من منظور تنظيمى (نوعية التنظيم) - فيشير ".. إذا قصد بالقومية أننا جميعا مبتلون مطالبون بالعمل والجهاد، فعلى كل جماعة ان تحقق الغاية من جهتها حتى نلتقى جميعا ان شاء الله فى ساحة النصر فنعم التقسيم هذا .."[٧٢]، وهذا يعنى ان مفهوم "القومية" اكتسب صفة

مرحلية عند البنا وارتبط فقط بمهمة محددة وهى العمل بشكل منظم داخل كل قطر على حدة حتى تتحقق الوحدة الإسلامية وهو تعريف يكتسب طابعا وليس "مفهوما" خدمة للدعوة . "فالإخوان المسلمون لا يخصون بهذه الدعوة قطرا من الأقطار الإسلامية . ولكنهم يرسلونها صيحة يرجون أن تصل إلى آذان القادة والزعماء فى كل قطر يدين أبناؤه بدين الإسلام" (٧٣) . ويؤكد على نفس المعنى فى رسالة المؤتمر الخاص حيث يشير إلى أن "العالم تجرفه موجة القوميات الجنسية" ويتساءل "فكيف تقفون أمام هذا التيار وكيف تخرجون على ما اتفق عليه الناس ؟ . ويرى فى الإجابة عن هذا السؤال "أن الناس مخطئون وان نتائج خطئهم فى ذلك ظاهرة وملموسة في إقلاق راحة الأمم وتعذيب ضمائر الشعوب مما لا يحتاج إلى رهان ..." (٧٤) .

وتقودنا أفكار البنا حول "الخلافة" كشكل للحكم وآراؤه فى الوطنية والقومية إلى موقفه الرافض للحكومات القائمة والمؤسسات السياسية التى تستحدثها من هيئات وأحزاب سياسية ... فيقول البنا فى شكل الحكم .."إن الإسلام حكم وتنفيذ، كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفك واحد منها عن الآخر .. وكما نرى فالتشريع الإسلامى فى واد والتشريع الفعلى والتنفيذى فى واد آخر، وإن نكوص المصلحين الإسلاميين عن المطالبة بالحكم جريمة إسلامية لا يكفرها إلا النهوض واستخلاص قوة التنفيذ من ايدى الذين لا يدينون باحكام الإسلام الحنيف .. وعلى هذا فالإخوان المسلمون لا يطلبون الحكم لانفسهم، فإن وجدوا من الإمة من يستعد لحمل هذا العبء واداء هذه الامانة والحكم بمنهاج إسلامى قرآنى فهم جنوده وانصاره وأعوانه وإن لم يجدوا فالحكم من منهاجهم وسيعملون لاستخلاصه من ايدى كل حكومة لا تنفذ أوامر الله" (٧٥) . وفى هذا الاطار رأى البنا ضرورة البعد عن الاحزاب والهيئات لما فيها من تنافر وتناحر - كما يرى لا تتفق مع اخوة الإسلام ودعوته فيقول " ... نحن الان وقد اشتد ساعد الدعوة وصلب عودها وأصبحت تستطيع أن توجه ولا توجه أن تؤثر ولا تتأثر بالكبراء والاعيان والهيئات والأحزاب إن ينضموا الينا، وأن يسلكوا سبيلنا وان يعملوا معنا وأن يتركوا هذه المظاهر الفارغة التى لاغناء فيها، ويتوحدوا تحت لواء القرآن العظيم ويستظلوا براية النبى الكريم ومنهاج الإسلام القويم ..." (٧٦) . وهو ما يعكس رفضا صريحا للتعددية السياسية

والحزبية، فيشير بوضوح " ... والإخوان المسلمون يعتقدون أن الأحزاب السياسية المصرية جميعا قد وجدت فى ظروف خاصة ولدواع اكثرها شخصى لا مصلحي .. كما يعتقد الإخوان أن هناك فارقا بين حرية الرأى والتفكير والديانة والافصاح والشورى والنصيحة وهو ما يوجبه الإسلام دون التعصب للرأى والخروج على الجماعة والعمل الدائب على توسيع هوة الانقسام فى الأمة وزعزعة سلطان الحكام وهو ما تستلزمه الحزبية ويأباه الإسلام ويحرمه أشد التحريم والإسلام فى كل تشريعاته انما يدعو إى الوحدة والتعاون .." (٧٧) .

ورغم ان هذه الآراء شديدة الوضوح عن موقف البنا من التعددية الحزبية ألى من النمط الديمقراطى فى الحكم إلا إن ذلك لم يمنع من أن يكون له موقف عملى أو مرحلى فى التعامل معها فيقول "... إن الإخوان اعقل واحزم من أن يتقدموا لمهمة الحكم ونفوس الامة على هذا الحال، فلابد من فترة تنشر فيها مبادئ الإخوان وتسود ويتعلم فيها الشعب كيف يؤثر المصلحة العامة على المصلحة الخاصة .. أنه ليس أعمق فى الخطأ من ظن بعض الناس، أن الاخوان المسلمين كانوا فى أى عهد من عهود دعوتهم مطية لحكومة من الحكومات، او منفذين لغاية غير غايتهم أو عاملين على منهاج غير منهاجهم ، فليعلم ذلك من لم يكن يعلمه من الإخوان ومن غير الإخوان .." (٧٨) . ويضيف "... إن اليوم الذى يستخدم فيه أخوان لغير فكرتهم الإسلامية البحتة لم يجئ ابدا .. وبهذه المناسبة أقول إن الاخوان المسلمين يعتقدون عقم فكرة الائتلاف بين الأحزاب ويعتقدون أنها مسكن لاعلاجا وسرعان ما ينقض المؤلفون بعضهم على بعض فتعود الحرب بينهم جذعة أشد ما كانت عليه قبل الائتلاف، والعلاج الحاسم الناجح، أن تزول هذه الأحزاب مشكورة فقد أدت مهمتها وانتهت الظروف التى اوجدتها ولكل زمان دولة ورجال كما يقولون .." (٧٩) .

٤- "الجهاد" عند حسن البنا :

"الإسلام عبادة وقيادة، ودين ودولة، وروحانية وعمل، وصلاة وجهاد وطاعة وحكم، ومصحف وسيف لا ينفك من هذين عن الآخرين .." (٨٠) .
بهذه الكلمات يلخص حسن البنا حركة الإخوان المسلمين التى تعتبر الجهاد

ركنا اساسيا وأصيلا فيها فالحركة فى النهاية تعبر عن العمل والنضال وليست مجرد رسالة فلسفية أو فكرية . وهذا هو احد عناصر تميزها الرئيسية عن الحركة الاصلاحية . ويقول البنا " .. تحتاج الأمم الناهضة إلى القوة وطبع ابنائها بطابع الجندية ولا سيما فى هذه العصور التى لا يضمن فيها المسلم إلا بالاستعداد للحرب والتى صار شعار ابنائها جميعا القوة اضمن طريق لإحقاق الحق .. والإسلام لم يغفل هذه الناحية بل جعلها فريضة محكمة من فرائضه ولم يفرق بين الصلاة والصوم فى شئ وليس فى الدنيا كله نظام عنى بهذه الناحية لا فى القديم ولا الحديث كما عنى بذلك الإسلام فى القرأن بقوله " واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم" (٨١) . والمعروف أن شعار الجماعة الذى يحمل كلمة اعدوا وخلفها صورة المصحف والسيف لهو أكبر دليل على التزام الجماعة "بالجهاد" واعطائه أولوية كبيرة فى مجال دعوتهم . وإن كان ذلك لم يمنع البنا من أن يرجئ الجهاد مرحلة ثانية من حركته بعد أن اطمأن على ترسيخ دعوته من خلال التربية التى اعتبرها هى الخطوة الأولى لتربية النفس وبث مبادئ الدعوة والتمهيد لفكرة الجهاد . فيقول فى مذكرات الدعوة والداعية تحت عنوان "ما خطوتكم الثانية" . ".. كان موقفكم ايها الإخوان سلبيا هكذا فيما مضى، اما اليوم وإما فى هذه الخطوة الجديدة فلن يكون كذلك، ستخاصمون هؤلاء جميعا (يتحدث عن رجال الحكم والأحزاب) فى الحكم وفى خارجه خصومة شديدة لديدة إن لم يستجيبوا لكم ويتخذوا تعاليم الإسلام منهاجا يسيرون عليه ويعملون له سيكون هؤلاء جميعا منضمين لكم فى وحدة قوية وكتلة متراصة متساندة إن اجابوا داعى الله وعملوا معه .. وهذا موقف ايجابى واضح لا يعرف التردد ولا يتوسط بين الحب والبغض . فإما ولاء وإما عداء ولسنا فى ذلك نخالف خطتنا او ننحرف عن طريقنا أونغير مسلكنا بالتدخل فى السياسة كما يقول الذين لا يعملون . ولكننا بذلك ننتقل خطوة ثانية فى طريقتنا الإسلامية وخطتنا المحمدية ومنهاجنا القرآنى ولا ذنب لنا إن تكون السياسة جزءا من الدين وأن يشمل الإسلام الحاكمين والمحكومين . يختتم قوله بالدعوة الصريحة إلى "الجهاد" (٨٢) . فيقول "أيها الإخوان أعلن لكم هذه الخطوة على صفحات جريدتكم هذه لأول عدد منها وادعوكم إلى الجهاد العملى بعد الدعوة القولية" (٨٣) .

ومن هنا اعتبر البنا "الجهاد" فريضة دينية لا تقل أهمية عن الفرائض الاخرى بل هو منهاج اساسى من مناهج الدعوة لتحقيق اهدافها التى تمتد إلى جميع مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

٥- البنا ورؤيته للتغيير الاجتماعى :

تبقى ركيزة هامة فى افكار حسن البنا التى اقام عليها حركة الإخوان المسلمين، وهى تلك المتعلقة بضرورة التغيير الاجتماعى بما يتفق ومبادئ الحركة وأهدافها سواء على المستوى القانونى أو السلوكى الخاص بالافراد . فتحت عنوان (اصلحوا القانون) يقول البنا "إن لكل أمة قانونا يتحاكم إليه ابناؤها وهذا القانون يجب أن يكون مستمدا من احكام الشريعة الإسلامية مأخوذا عن القرآن الكريم، متفقا مع أصول الفقه الاسلامى" (٨٤) . ولم يرتبط مطلب البنا فى تغيير القوانين الوضعية بالشريعة الإسلامية باجتهاد فكرى أو دعوة للتجديد - وهو الامر الذى لم يكن البنا ليوليه اهتمامه الأول - وإنما كان أقرب إلى المبادئ العامة، رأى البنا إن هذا المطلب فى ذاته كفيل باصلاح المجتمع وتحويله إلى مجتمع إسلامى دون حاجة إلى اى محاولة للمواءمة بينه وبين القوانين الحديثة التى تتماشى مع روح العصر، واكتفى بالقول بعدم تناقض الشريعة مع اصول التشريع الحديث، وركز فى المقابل على مسألة تطبيق "الحدود" باعتبارها المدخل الاساسى لسيادة الشريعة الإسلامية وتغيير المجتمع فيقول " .. إن حدود الله لو نفذت لزاجر يردع المجرم وإن اعتاد الاجرام ويكف العادى وان تأصل فى نفسه العدوان ويريح الحكومات من عناء التجارب الفاشلة والتجربة تثبت ذلك وتؤيده وأصول التشريع الحديث تنادى به وتدعمه .." (٨٥) .

ولم تغن هذه الدعوة حسن البنا عن المطالبة بتغيير مظاهر الحياة الاجتماعية على المستوى السلوكى فيقول تحت عنوان "حاربوا الإباحية"، " ... وأن هذه الإباحية المغرية والمتعة الفاتنة واللهو العابث فى الشوارع والمجامع والمصايف والمرابع يناقض ما أوصى الإسلام باتباعه من عفة وشهامة وإباء وانصراف إلى الجد وابتعاد عن الإسفاف، فكل هذه المظاهر و أشباهها على الأمم الإسلامية أن تبذل فى محاربتها ومناهضتها كل ما فى وسع سلطاتها وقوانينها من طاقة ومجهود ولاتنى فى ذلك ولا تتوكل" (٨٦) .

ويمكن تلخيص الأفكار الأساسية التى قامت عليها استراتيجية البنا فى عدة نقاط :

١- تجنب العمل على أرضية الفكر الدينى ونقل الصراع حول "الإسلام" إلى الساحة السياسية.
٢- التمسك بالفكر السلفى .
٣- المطالبة بإحياء الخلافة واعتبار الخليفة رمزا للوحدة الإسلامية .
٤- رفض التنظيمات السياسية "الانقسامية" كما يصفها البنا أى رفض التعددية الحزبية بمفهومها الحديث .
٥- الإيمان "بالجهاد" لتحقيق أهداف الحركة بما فيها القوى المسلحة مع القبول بالمرحلية فى تحقيق هذه الأهداف .
٦- رفض الحضارة الغربية بكل ما تقوم عليه من قيم ومبادئ مع القبول بالاستفادة منجزاتها المادية والتكنولوجية .
٧- معاملة أى نظام - غير إسلامى - باعتباره طاغية يجب مقاومته بكل الطرق .
٨- الدعوة لتغيير السلوكيات الاجتماعية باسم "محاربة المنكر" .

(يلاحظ إن هذه المرتكزات هى نفسها المرتكزات التى قامت عليها أفكار الجماعات الإسلامية المعاصرة - كما سنرى - رغم وجود الخلافات حول سبل تحقيق بعض هذه الأفكار

ولا شك أن فكر حسن البنا قد لعب الدور الأول فى توجيه مسار جماعة الأخوان المسلمين فكريا وحركيا، ولعب عبد القادر عوده الشخصية الثانية دورا هاما فى التنظير والتأصيل لافكار البنا، وبالتالى ترسيخها فى وجدان الجماعة، وتجدر الاشارة إلى أن اعمال عبد القادر عوده قد دار فى نفس الإطار الفكرى الذى أرساه البنا دون تجاوزه رغم جهوده التنظيرية والتفسيرية التى قام بها خاصة فيما يتعلق بقضية الشريعة الإسلامية حيث أصل لها وقام بعملية مقارنة بينها وبين التشريعات الوضعية ولكن من غير أن يغنى ذلك التوفيق بينهما بسبب التزامه بمصدر التشريع، وهو ما اعتبره متناقضا فى الحالتين لان مصدر التشريع فى الشريعة الإسلامية هو "الله" . بعكس الشرائح الوضعية التى يضعها الإنسان . والذى يترتب عليه نتائج وأحكام عديدة [٨٧] .

المبحث الثالث
سيد قطب والتحول الراديكالى

لعبت هذه الشخصية المحورية دورا خطيرا فــــى تـــاريخ الإخـــوان المسلمين فكرا وحركة . كما كان لـــها التـــأثير الأول علـــى نمـــو وتطـــور الجماعات الإسلامية المعاصرة بتياراتها المختلفة . والتى ولدت اغلبـــها فـــى السجون فى حقبة الستينات . وفى ذلك يقول فريد عبد الخالق "..كان للتعذيـب فى عهد عبد الناصر اثره ورد فعله الفكرى على سجناء الإخوان المســـلمين الذين دخلوا السجون إثر محاكمات ١٩٥٤ خاصة لدى الشـــباب وزاد منـــها الاضطهاد الذى لاحقه الإخوان فى أكثر البلاد العربية . وقادهم ذلـــك إلـــى تكفير الحكام والمحكومين الذين عاونوهم على ظلمهم وراحوا يبحثون مســـألة جاهلية المجتمع وقضية الجماعة والبيعة .. وشهد سجن القناطر هذا الصـــراع الفكرى حول هذه الافكار حتى انتهت مدة عقوبة هؤلاء الشباب وهى عشـــر سنوات فخرجوا من السجون خلال سنتى ١٩٦٣ -١٩٦٥ وهم علـــى هـــذا الحال .. ومما يجدر ذكره أنه كان لوجود الشهيد "سيد قطـــب" بيـــن ســـائر الإخوان فى السجون قرابة ثمانية أعوام فيما بيـــن عـــامى ١٩٥٥ - ١٩٦٢ دور كبير بالنسبة له شخصيا حيث احتك من قريب بالإخوان لا سيما الشـــباب منهم .." [٨٨] ويضيف ".. نشأ فكر التكفير من شباب بعـــض الإخـــوان فـــى سجن القناطر في آواخر الخمسينات وأوائل الستينات وقد تأثروا بفكر الشـــهيد سيد قطب .. " [٨٩] .

ولهذا تحتل شخصية سيد قطب أهمية خاصة بسبب النقلة الهامة التـــى احدثها فى مسار الحركة الإسلامية ولتأثيرها الكبير على تاريخـــها الحديـــث والذى ما زالت ظلاله باقية إلى الآن . هذا الدور المتميز يجعلنا نقـــف عنـــد افكار سيد قطب والتطوير الذى أحدثه فى منهاجية الفكر الإخوانى الذى عـــبر عنه حسن البنا والذى مهد به للمنهج الحركى الذى تبنته الجماعات الإســـلامية بعد ذلك .

لايمكن إغفال أثر المسيرة الذاتية لسيد قطب علـــى تشـــكيل افكـــاره وتوجيهها . فقد ولد فى صعيد مصر فى مدينة اسيوط عام ١٩٠٦ فى ظـــل أسرة متدينة حيث تلقى الأولى، قبل أن ينتقل وعائلته إلى حلـــوان، وواصـــل

تعليمه فى دار العلوم . التحق بجامعة القاهرة عام ١٩٢٩ حيث حصل على دبلوم الفنون والآداب فى ١٩٣٣ [٩٠] . وعمل فترة وجيزة مفتشا فى وزارة التعليم، ثم ترك الوظيفة ليتفرغ للكتابة التى اتجهت وجهة دينية تماما منذ ١٩٣٩ [٩١] . سافر إلى امريكا وأمضى فيها حوالى عامين (١٩٤٩ - ١٩٥١)، كان لهما أثر فى توجيه فكره المعادى للغرب والمدنية الغربية [٩٣].
بعد عودته انضم إلى جماعة الإخوان المسلمين واسندت اليه الجماعة مهمة "الدعوة" ثم اصبح رئيس تحرير مجلة الدعوة فى ١٩٥٦، وهو ما عرضه للمواجهة مع النظام بسبب كتاباته ومواقفه السياسية خاصة بعد معارضته للمعاهدة المصرية الانجليزية فى يوليو ١٩٥٤، مما دعا النظام إلى حظر صدور المجلة فى سبتمبر ١٩٥٤ والحكم على سيد قطب بالسجن خمسة عشرة عاما فى يوليو ١٩٥٥ وقد استكمل عمله الضخم الشهير " فى ظلال القرآن" داخل السجن الذى قضى فيه بقية حياته باستثناء الفترة التى اطلق سراحه فيها عام ١٩٦٤ والتى تقل عن العام،بعدها عاد إلى السجن مرة أخرى حيث شهد نهايته بعد الحكم عليه بالاعدام وتنفيذه فى ٢٩ اغسطس ١٩٦٦ بعدها آثار كتابه الاخير "معالم فى الطريق" ضجة كبيرة واعتبره النظام محرضا ضد الحكم [٩٤] . ولا شك أن المدة التى قضاها فى السجن لعبت دورا هاما فى توجيه افكاره التى اتخذت صورة متشددة، خاصة ما يتعلق منها بأفكاره حول "الجهاد" [٩٤] .
ويشير د. محمد أحمد خلف إلى إن هناك نوعين من المؤثرات - سياسية وثقافية - ساهمتا فى بلورة النزعة الثورية فى افكار قطب، فالأولى، حددتها الظروف التاريخية التى عاشها والواقع السياسى الذى شهده ومجموعة من قادة الإخوان وما تعرضوا له من سجن وتعذيب، وهو ما دفعه لاتخاذ موقف متشدد من الحكم وبالتالى زاد من توجهه الثورى أما الثانية، فملخصها المؤثرات الثقافية التى تأثر بها سيد قطب وكان لها اتجاهان الأول، هو الفكر الإسلامى الناشئ فى الهند وباكستان والذى تمثل فى اعمال مفكرين اسلاميين هما أبو الاعلى المودودى، وأبو الحسن النووى وقد قام قطب بنقل كتاب النووى "ماذا خسر العالم بتخلف المسلمين" إلى العربية والذى تأثر به عن كتاباته بعد ذلك ومن اشهرها " المستقبل لهذا الدين"، و "معالم فى الطريق" . اما الاخر، فيتمثل فى الفكر التاريخى الغربى الذى عبر عنه عند

قطب المفكر الغربى "الكسيى كاريك" مؤلف كتاب "الانسان ذلك المجــهول" . وكان لهذا الكتاب ومؤلفه أثر واضح فيما كتبه ســيد قطــب تحــت عنــوان "الإسلام ومشكلات الحضارة" (٩٥).

ولكن تجدر الاشارة هنا إلى تأثير كل من هذين الاتجاهين على قطــب كان مختلفا . فبينما تعامل مع الفكر الأول بإعجاب وتسليم بكثير من الأفكـــار التى أتى بها إلا أنه اختلف مع الاتجاه الثانى فقد سلم قطب بفكـــرة "جاهليـــة" المجتمعات الغربية والحكم عليها بأنها غير مسلمة وأن هـــذه الجاهليـــة هـــى سبب تخلف المسلمين وعجزهم عن قيادة البشرية وهى الفكرة التى قال بـــها النووى الذى تحدث ايضا عن مفهوم "حاكمية الله" مع ملاحظـــة أن النـــووى كان يعيش فى بلاد الهند حيث أكثريتها من غير المسلمين كما أن حكوماتـــها غير إسلامية، ولم يراع قطب هذا الاختلاف فى حـــال المجتمعيـــن الـــهندى والعربى عندما اخذ ينشر أفكار النووى بعد ترجمة كتابه وفى المقابل اختلــف قطب مع "كاريل" فى الأفكار التى طرحها حول الحضارة والعلـــم وعلاقـــة الإنسان بهما . فقد أعلن قطب عدم معارضته للحضارة الغربية القائمة علـــى أساس من العلم التجريبى ولكن لاسباب تختلف عن الاسباب التى اشـــار لـــها كاريل وتتلخص اسباب قطب فى الاساس الدينى الذى يراه لـــهذه الحضـــارة وهو انها من نتاج الحضارة الإسلامية التى أخذ الغرب حضارته عنها فى كل من صقلية وبلاد الاندلس . ورفض افكار كاريل حول نهوض الانسان مـــن خلال التمسك بالنهج الربانى وحده وهو جوهر الفكرة التى صاغ حولها كتابـة الهام "معالم فى الطريق" .

١ – أفكار سيد قطب :

من الصعب اعتبار فكر سيد قطب – رغم نزعته الثوريـــة – فكـــرا جديدا تماما على الفكر الإخوانى التقليدى الذى ارساه حسن البنا او متناقضـــا معه . فالمرتكزات الاساسية التى بنى عليها قطب فكره هى فـــى جوهرهـــا نفس المرتكزات التى استند عليها البنا فيما يتعلق بالقضايا الاساسية والرؤيـــة العامة لحركته السياسية وأن كانت النزعة الردايكالية التى اتسم بها سيد قطـب جعلته يختلف مع النهج الحركى لفكر البنا ربما ليس فى المضمون وانما فـــى

الدرجة . وبالتالى فقد يكون من الافضل اعتبار فكر سيد قطب تطويرا من داخل نفس المدرسة أى مدرسة حسن البنا .

(أ) أولوية العمل الحركى عند قطب :

مثل حسن البنا آمن قطب بأولوية العمل الحركى على أى عمل آخر واعتبر الحركة هى مجال العمل الاساسى لاحداث تغيير جذرى فى المجتمع من اجل اقامة الحكم الاسلامى فيقول فى "معالم الطريق"، "... إن العقيدة الإسلامية يجب إن تتمثل فى نفوس حية، وفى تنظيم واقعى وفى تجمع عضوى، وفى حركة تتفاعل مع الجاهلية من حولها .." إن التصور الإسلامى للالوهية وللوجود الكونى وللحياة وللانسان تصور شامل كامل ولكنه كذلك تصور واقعى ايجابى وهو يكره بطبيعته أن يتمثل فى مجرد تصور ذهنى معرفى لان هذا يخالف طبيعته وغايته ويجب أن يتمثل فى الناس وفى تنظيم حى وفى حركة واقعية .."[٩٦] .

(ب) موقفه من "القومية" :

لم يختلف موقف سيد قطب من مفهوم "القومية" عن موقف "حسن البنا" حيث ساوى الاثنان بين "القومية" و "العقيدة" بمعنى إن تكون العقيدة هى رابطة التجمع الاساسية وموازية للجنسية يقول قطب "... إن المجتمع الإسلامى وحده هو المجتمع الذى تمثل فيه العقيدة رابطة التجمع الاساسية والذى تعتبر فيه العقيدة هى الجنسية بين الاسود والابيض والاحمر والاصفر والعربى والرومى والفارسى والحبشى وسائر الارض فى أمة واحدة ربها الله ... " [٩٧]، ويقول عن الحضارة الاسلامية " ... لم تكن هذه الحضارة الإسلامية الضخمة يوما ما عربية" انما كانت دائما اسلامية، ولم تكن يوما "قومية" انما كانت دائما عقيديه" [٩٨] . ولا شك إن هذا هو جوهر فكرة "القومية" التى قال بها حسن البنا والتى تتفق مع الهدف الاعلى لهما وهو إقامة "الخلافة الإسلامية" التى لا تعترف بالحدود القومية ولا بالدولة القومية بمعناها الحديث وبالتالى لا تقر القواعد التى يقوم عليها مفهوم "المواطنة" أو "القومية" الحديثة . وفى المقابل فان تعريفات كل من حسن البنا وقطب عن

"القومية" انما تصب فى النهاية عند مفهوم "الاممية" الـــذى ينفــق والدعــوة للخلافة الإسلامية .

(ج) موقف قطب من الحضارة الغربية :

انتقل قطب من موقف الاعجاب الشـــديد بالحضـــارة الغربيـــة إلـــى المعاداة التامة لها وللعالم الغربى المعبر عنها [٩٩] . وقد يعكس ذلك النظـــرة الحدية عند قطب التى تجعله يقف دائما بين طرفى نقيض ويـــأبى الموقـــف التوافقى والنظرة التصالحية التى سادت المدرسة الإصلاحية ويفسر قطب هذا التحول الحاد الذى طرأ على موقفه من هذه الحضارة بقوله " .. لم أكن قـــد تخلصت بعد من ضغط الرواسب الثقافية فى تكوينى العقلى والنفسى، وهـــى رواسب آتيه من مصادر أجنبية، غريبة على حسى الإسلامى . وعلى الرغـــم من اتجاهى الإسلامى الواضح فى ذلك الحين، إلا أن هذه الرواســـب كـــانت تغبن تصورى وتطمسه .. ثم انجلت الصورة .. المجتمع المسلم هو المجتمـــع المتحضر .." [١٠٠] .

لم يبتعد موقف سيد قطب عن الموقف الذى اتخذه البنا من الحضـــارة الغربية والذى فصل فيه بين علومها الإنسانية وفكرها وفلسفتها وبين النتـــاج المادى لها، وفى حين تم رفض التفاعل مع الجانب الأول منـــها، فقـــد قبـــل التعامل مع الجانب الآخر الناتج عن التقدم العلمى والتكنولوجى . ويشير ســـيد قطب "ألى حكاية أن الثقافة تراث انساني لا وطن له ولا جنس ولا دين، هـــى حكاية صحيحة عندما تتعلق بالعلوم البحتة وتطبيقاتها العملية دون أن تجـــاوز هذه المنطقة إلى التفسيرات الفلسفية الميتافيزقية لنتائج هذه العلـــوم ولا إلـــى التفسيرات الفلسفية لنفس الإنسان ونشاطه وتاريخـــه ولا فـــى الفـــن والأدب والتعبيرات الشعورية جميعا .."[١٠١] وتأكيدا على قبول الجانب المـــادى فقـــط من هذه الحضارة يقول " ... إن الإسلام يتسامح فى أن يتلقى المسلم من غـــير المسلم ومن غير التقى من المسلمين فى علم الكيمياء أو الطبيعـــة أو الفلـــك وأيضا فى الصناعة والزراعة والأعمال الإدارية والكتابية وأمثالها وذلك فـــى الحالات التى لايجد فيها مسلما تقيا يأخذ عنه فى هذا كلـــه .." [١٠٢]، ويـــبرر هذا الموقف بقوله "عن المجتمع المتحضر الإسلامى لا يحتقر المـــادة لا فـــى

صورة النظرية ... ولا فى صورة "الإنتاج المادى" فالإنتاج المادى من مقومات الخلافة فى الأرض عن الله .." (١٠٣) .

هذه الرؤية العدوانية لكل ما اتت به الحضارة الغربية من فكر وقيم وعلوم إنسانية،وهذا الفصل المخل بين جانبها الفلسفى وجانبها المادى الذى يبرزه الموقف النفعى من هذه الحضارة، كلها تمثل نفس الأفكار التى أرساها حسن البنا عن الحضارة الغربية والتقطها سيد قطب لتأصيلها وتفصيلها، وبالتالى فإن مجمل الرؤى والأفكار السابقة التى قدمها لا تمثل انقطاعا مع أفكار حسن البنا وإنما استمرارا طبيعيا لها .

٢- النزعة الثورية لدى سيد قطب :

هناك من يعتبر أن سيد قطب قد ادخل قضايا جديدة إلى فكر الإخوان لم ترد فى فكرهم من قبل ولم يكن لها وجود فى مدرسة "حسن البنا" (١٠٤) . ولعل ذلك يعود فى جزء كبير منه إلى التجربة السياسية الخاصة التى عاشها قطب فى السجن والتى أبرزت النزعة الثورية فى أفكاره ودعوته الملحة "للجهاد" كجزء أساسي بل ورئيسى للحركة الإسلامية، وقبل الخوض فى هذا الجانب من أفكار قطب، ينبغي الوقوف عند بعض المفاهيم الأساسية التى قال بها والتي لعبت الدور الأول فى بلورة أفكاره الثورية .

(أ) جاهلية المجتمع :

يتمركز الفكر الثورى لسيد قطب حول فكرة "جاهلية" المجتمع وهو الوصف الذى كان يطلق على عرب ومجتمعات ما قبل الإسلام فى شبه الجزيرة العربية . والذى أعاد قطب استخدامه لإسقاطه على النظم السياسية والاجتماعية الحديثة والتى لا تلتزم من وجهة نظره بتعاليم ومبادئ الإسلام والتى تنال من الحق الإلهي المطلق فى تحديد القيم والأهداف الإنسانية من خلال قيامها بتشريع القوانين ومن النظم الحياتية وإرساء القيم الأخلاقية التى يضع قواعدها وأصولها البشر، وهو ما يشكل فى فكر سيد قطب تمردا على سلطة الله (١٠٥)، فيقول قطب "هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله فى الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية وهى "الحاكمية"، إنها تسند الحاكمية للبشر فى صورة إعطائهم حتى وضع التصورات والقيم

والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحيلة .."(١٠٦). وترتيبا على ذلك يقول "نحن اليوم فى جاهلية كالجاهلية التى عاصرها الإسلام"(١٠٧)، وبنفس النظرة الحديثة التى قيم بها قطب الحضارة الغربية وحدد موقفه منها، يرى أن جميع المجتمعات القائمة فى الأرض هى مجتمعات "جاهلية" يجب رفضها وتغييرها، فيشير بشكل قاطع إلى إن "المجتمع الجاهلى هو كل مجتمع غير مسلم، وإذا أردنا التحديد الموضوعى قلنا أنه كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده متمثلة هذه العبودية فى التصور الاعتقادى . وفى الشعائر وفى الشرائع القانونية .. وبهذا التعريف الموضوعى تدخل فى إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلا" (١٠٦) . ووفق هذا التعريف يصنف قطب المجتمعات على النحو الآتي : "تدخل فيه المجتمعات الشيوعية .. وتدخل فيه المجتمعات الوثنية ... وتدخل فيه المجتمعات اليهودية والنصرانية ... وأخيرا تدخل فى إطار المجتمع الجاهلى تلك المجتمعات التى تزعم لنفسها أنها مسلمة" (١٠٩).

وحجة سيد قطب فى تصنيف المجتمعات الأخيرة بأنها فى حالة جاهلية لا ترجع إلى إن هذه المجتمعات تعتقد بألوهية أحد غير الله ولكن لأنها لا تدين – عن وجهة نظره – بالعبودية لله وحده فى نظام حياتها .

هذا الحكم القاطع الذى يصدره سيد قطب على جميع المجتمعات القائمة أيا كان توجهها هو الذى غذى نظرته الثورية فى اسلوب تغيير المجتمعات الذى يعطى له أولوية على أى عمل آخر . " ان مهمتنا الأولى هى تغيير واقع هذا المجتمع . مهمتنا هى تغيير هذا الواقع الجاهلى من أساسه .. هذا الواقع الذى يصطدم أساسيا بالمنهج الإسلامى والتصور الاسلامى" (١١٠) . ويؤكد مرة أخرى على أهمية الحركة على العمل الفكرى لاحداث التغيير فيقول " .. من أجل أن الجاهلية لا تتمثل فى نظرية مجردة ولكن تتمثل فى تجمع حركى، فإن محاولة إلغاء هذه الجاهلية ورد الناس إلى الله مرة أخرى لا يجوز ولا يجدى أن تتمثل فى نظرية مجردة فأنها حينئذ لا تكون مكافئة للجاهلية فعلا والمتمثلة فى تجمع حركى عضوى فضلا على إن تكون متفوقة عليها كما هو المطلوب .. لابد لهذه المحاولة الجديدة أن تتمثل فى تجمع عضوى حركى أقوى فى قواعده النظرية والتنظيمية وفى روابطه وعلاقاته ووشائجه من ذلك المجتمع الجاهلى القائم فعلا .." (١١١) .

(ب) مفهوم الحاكمية :

" ..إن الإسلام ليس نظرية تتعامل مع الفروض، إنه منهج التعامل مع الواقع، فلابد أولا أن يقوم المجتمع المسلم الذى يقر عقيدة أن لا اله إلا الله وان الحاكمية ليست إلا الله" (١١٢) . فهذه العبارة القصيرة يعبر فيها سيد قطب عن رؤيته للمجتمع المسلم من خلال مفهوم "الحاكمية" .

ومفهوم الحاكمية عند قطب يأتى مكملا لمفهومه عن جاهلية المجتمع القائم، وهو الوجه المقابل الذى يجب إن يسود فالمجتمع الأخير لم يتحقق وفق ما يراه قطب من خلال التطبيق الضيق للشريعة الإسلامية، وإنما بإعلاء مفهوم "الحاكمية" أى الحكم بما انزل الله فى جميع جوانب الحياة الفردية والمجتمعية . وفى هذا الإطار فإن الالتزام بالتشريعة لا يصبح فريضة دينية بل ضرورة عملية يجب أن تشمل الأساس الأخلاقي الذى يقوم عليه المجتمع (١١٣) . ويعرف قطب "الحاكمية" بقوله ".. إن مدلول الحاكمية فى التصور الإسلامى لا ينحصر فى تلقى الشرائع القانونية من الله وحده والتحاكم إليها وحدها .. إن مدلول الشرعية فى الإسلام لا ينحصر فى التشريعات القانونية ولا حتى فى أصول الحكم ونظامه وأوضاعه، إن هذا المدلول الضيق لايمثل مدلول الشريعة والتصور الإسلامى" (١١٤) .

ووفق هذا التعريف يضع قطب تصور من الشريعة فى ضوء مفهوم الحاكمية فيقول "إن شريعة الله تعنى ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية، وهذا يتمثل فى أصول الاعتقاد وأصول الحكم وأصول الأخلاق وأصول السلوك وأصول المعرفة أيضا ... وفىأصول النشاط الفكرى والفنى جمله .." (١١٥) . "فالحاكمية" باختصار تعنى عند قطب، إقرار وحدة الله بالألوهية والحكم بمنهاجه لتنظيم الحياة البشرية .

ويترتب على هذا المفهوم موقف قطب من النظام السياسى ومن المجتمع فهو يرفض أي نظام لا يطبق "الحاكمية" كما يدعو لتغيير كل مجتمع جذريا حتى تكون "الحاكمية" كما يدعو لتغيير كل مجتمع تغييرا جذريا حتى تكون "الحاكمية" فيه لله، فيقول " ... فليس لأحد أن يقول لشرع يشرعه هذا شرع الله، إلا إن تكون الحاكمية العليا لله معلنة وأن يكون مصدر السلطات هو الله سبحانه لا (الشعب) ولا (الحزب) ولا أى من البشر" (١١٦) .

ولا شك أن فى هذا رفضا صريحا لكل أشكال النظم الديمقراطية بمضمونها الحديث . وفى المقابل فأن شكل النظام الذى يطالب به قطب مفهومه عن الحاكمية يظل غامضا حيث يفترض فى هذا النظام" إن يرجع إلى كتاب الله وسنة رسوله لمعرفة ما يريده الله ولا يكون هذا الكل من يريد إن يدعى سلطانا باسم الله كالذى عرفته أوروبا ذات يوم باسم "الثيوقراطية" أو "الحكم المقدس" فليس شئ من هذا فى الاسلام، وما بد يملك أحد أن ينطبق باسم الله إلا رسوله - وإنما هناك نصوص معينة هى التى تحدد شرع الله " (١١٧) . وبهذا يضع أحكاما ومبادئ عامة لإقامة النظام الإسلامي الذى يطبق الحاكمية دون الخوض فى أساليب وكيفية قيام هذا النظام وفق معايير أو قواعد مؤسسية واضحة كما انه طالب بأن يحكم هذا النظام بما انزل الله ووفق الشريعة الإلهية ولكن دون إن يكون ثيوقراطيا وهى معادلة صعبة التحقيق ولا تبدو مفهومه .

وحول ضرورة تغيير المجتمع وفق مفهوم "الحاكمية" يرى قطب إن يتم ذلك من خلال "الجماعة الإسلامية" أو مجموعة صغيرة من المؤمنين تدين "بالحاكمية لله" ومن ثم يكون لها شرعية تغيير المجتمع برمته، (وهى نفس الفكرة التى تأخذ بها الجماعات الإسلامية المعاصرة) . فتكون "طليعة التغيير (١١٨) ويقول سيد قطب فى ذلك "وأذن قبل التفكير فى إقامة مجتمع مسلم على أساس هذا النظام ينبغى إن يتجه الاهتمام أولا إلى تخليص ضمائر الأفراد من العبودية لغير الله، وأن يتجمع الأفراد جماعة مسلمة هى التى ينشأ فيها المجتمع المسلم"، وهكذا كانت نشأة الجماعة المسلمة التى أقامت المجتمع المسلم الأول، وهكذا تكون نشأة كل جماعة مسلمة لا وهكذا يقوم كل مجتمع مسلم .. "(١١٩) .

ويضع قطب مسألة "العبودية الكاملة لله" معيارا وحيدا لقيام مجتمع مسلم وهو شرط لا يخلو من نظرة "مثالية" لا يمكن التحقق منها عمليا فيكتفى بالقول "إن هذا المجتمع لا يقوم حتى تنشأ جماعة من الناس تقرر أن عبوديتها الكاملة لله وحده وأنها لا تدين بالعبودية لغير الله فى الاعتماد والتصور .. فى العبادات والشعائر .. فى النظام والشرائع . ثم تأخذ فى تنظيم حياتها كلها على أساس هذه العبودية الخالصة .. " (١٢٠) .

رد الهضيبى على قطب :

وقد استدعى هذا الغلو من جانب سيد قطب فى الحكم على جاهلية المجتمعات القائمة وعلى مفهومه عن "الحاكمية" إلى قيام "حسن الهضيبى" المرشد العام الثانى لجماعة الإخوان المسلمين إلى الرد عليه فى عمله الشهير "دعاة لاقضاة" وبالطبع لم يكن الهدف من هذا الرد هو المجادلة فى شريعة مضمونه الحاكمية بمعنى أن "السيادة أو الردبوبية لله تعالى دون غيره" أن كان هناك اعتراض على المصطلح على أساس انه لم يرد له معنى من الكتاب أو السنة (١٢١) من ناحية، وعلى ما يترتب عليه من الحكم على جاهلية المجتمع وتكفير الأفراد من ناحية أخرى (١٢٢) .

٣- "الجهاد" عند سيد قطب :

تكتمل النزعة الثورية عند سيد قطب بحديثه عن أولوية "الجهاد" فى العمل الإسلامي، ولا يعنى ذلك إن قطب أدخل بذلك مفهوما جديدا على الأدبيات الإسلامية أو الفكر السياسى الإسلامي بشكل عام، وإنما ما تميز به قطب هو الأولوية التى أعطاها لهذا المفهوم لهدم المجتمع "الجاهلى - كما يطلق عليه - وبناء المجتمع الإسلامى" .

وقد تحدث حسن البنا من قبل عن "الجهاد" وإبراز دوره المحورى فى حركته . ومن ثم فليس هناك ثمة خلاف جوهرى بين المفكرين حتى وان اختلفت التفاصيل حول مرحلية العمل الجهادى، وأن كان ذلك لا يصادر على قبول قطب نفسه لهذا المبدأ مما يقلل من مساحة الخلاف الحقيقى أو يجعلها تتلاشى عند نقاط معينه . خاصة وأن إيمان سيد قطب الشديد بأهمية الجهاد "المسلح" ضد الأنظمة القائمة لم تمنعه من الاهتمام الشديد "بالدعوة" وتربية النفس وهى سمة أصيلة من الفكر التقليدى للإخوان . ويعبر سيد قطب عن هذا الرأى بقوله : ".. الذى يدرك حتمية الانطلاق الحركى للإسلام فى صورة الجهاد بالسيف إلى جانب الجهاد بالبيان" (١٢٣) . ويصل من ذلك إلى تصنيف "الجهاد" إلى مستويين، المستوى الفردى والمستوى الجماعى، فالأول يجب إن يبدأ بالتطهير من قيم المجتمع الجاهلى، والآخر يستمر من خلال النضال ضد "الجاهلية" الذى تقوده الحركة" الإسلامية، ويعطى أهمية لجهاد الروح أو النفس مثلما يعطى أهمية للجهاد ضد النظم القائمة فيقول "أن المسلم

قبل إن ينطلق للجهاد فى المعركة يكون قد خاض معركة الجهاد الأكبر فـــى نفسه مع الشيطان ... مع هواه وشهواته مع مطامعه ورغباته مـــع مصالحـــه ومصالح عشيرته وقومه مع كل شارة غير شارة الإسلام .." (١٢٥) .

ويضع قطب مراحل للجهاد لا تسير بالضرورة بشكل متتالى وإنمـــا يمكن الجمع بين بعضها بشكل متواز . فيقول "إن مراحل الجاهد تكشف عـــن السمات الأصيلة فى المنهج الحركى لهذا الدين . السمة الأولى هى الواقعيـــة فى منهج هذا الدين فهو حركة تواجه واقعا بشريا . وتواجهه بالدعوة والبيـــان لإزالة لتصحيح المعتقدات والتصورات وتواجهه بالقوة والجهاد لازلة الأنظمة والسلطات القائمة عليها .." والسمة الثانية . فى منهج هذا الدين هى الواقعيـــة الحركية فهى حركة ذات مراحل كل مرحلة لها وسائل مكافئـــة لمقتضياتـــها وحاجاتها الواقعية وكل مرحلة تسلم إلى المرحلة التى تليها .." (١٢٦) . ويـــبرز من هذا الوصف يرتكز عليهما مفهوم الجهاد "عند قطب" وهى الجمـــع بيـــن منهج الدعوة والحركة، والمرحلية فى تحقيق الأهداف وفق الحاجة المتغيرة .

وهكذا يحدد قطب مضمون "الجهاد" ويؤكد على حقيقة كونه فريضـــة تلزم كل مسلم حق حتى يقوم المجتمع الإسلامي، وهو بهذا لا يحصـــره فـــى نطاق جغرافى أو قومى محدد وإنما يمتد لكل بقاع العالم التى لا تقيم شـــريعة الله وفق رأى سيد قطب . فالجهاد – عنده هو نضـــال لفـــرض حاكميـــة الله وتطبيقها على العالم كله وعلى الفرد والمجتمع وعلى مستوى الحياة اليومية . وبسبب هذه المهمة العالمية لمفهوم الجهاد عند سيد قطب، فإنه يكتسب معنـــى هجوميا وليس دفاعيا حتى يزيل الأنظمة القائمة فيقول "الجهاد لم يكن حركـــة دفاعية بالمعنى الضيق الذى نفهمه اليوم من إصطلاح "الحرب الدفاعية كمـــا يريد المهزومون .." (١٢٧)، وإذا لم يكن بد أن تسمى حركة الإسلام الجهاديـــة فلابد أن نغير مفهوم كلمة "دفاع" ونعتبره "دفاعا عن الإنسان ذاته" ضد جميـــع العوامل التى تقيد حريته .. ويتمثل فى المعتقدات والتصورات كما تتمثل فـــى الأنظمة السياسية القائمة على الحواجز الاقتصادية والطبقية والعنصريـــة .. "فالجهاد هو إعلان عام لتحرير الإنسان من العبودية للعباد .." (١٢٨)، ويتفـــق الرأى الأخير ما يقرره قطب من الربط بين الجهاد فـــى ســـبيل الله كفـــرض وبين حرية الاعتقاد، فوفق اعتقاد قطب، فإن العامل الأول هو الـــذى يوفـــر الشروط الملائمة لحرية الاعتقاد الفردية لان أعداء هذه الحرية ليسوا الأفـــراد

– كما يشير قطب – ولكن التقاليد والنظم التى تحول دون حريـــة الإيمــان . (وهذه نفس أفكار أبو الأعلى المودودى خاصة ما يتعلق "بالجهاد" الإســلامي العالمى الذى يغاير مفهوم الحروب الدفاعية ذات الطـابع القومــى الخاصــة بحماية الدولة) [١٢٩] .

ويشير أوليفيه كاريه فى معرض تحليله لأفكار ســيد قطــب حــول الجهاد إلى أن هذا المفهوم كان مطروحا أيضا من رموز الحركة الإصلاحيـة من الأفغاني وعبده ورضا حيث يتفق الجميع علــى التــأكيد علــى الجـهاد الإسلامي (بمعنى الحرب الهجومية وليس الدفاعية) لنشر الدعـــوة للإيمــان الحقيقى على كل بقاع العالم إلا أن الإضافتين الجديدتين لقطب تمثلتــا، كمــا جاء فى عمله الضخم (فى ظلال القرآن فى :

١– الجهاد فى سبيل الله كفرض فردى داخل الجماعة المسلمة .

٢– التركيز على "الجهاد" ضد المسلمين عن غير إسلام حقيقى مـــن داخــل الأمة الإسلامية قبل الجهاد ضد المسلمين من خارج الأمة .

ويعلق كاريه على هاتين الإضافتين عند قطب بأنهما كانتا أقرب إلــى النص القرآني الخالص . أى أن ؟ سيد قطب عن الجهاد فى الإســلام كــانت تحمل معنى أصوليا واضحا وهو المعنى الذى بدأ يتغلب على الفكر الإسلامى منذ رشيد رضا الذى اتفق معه قطب حول أولوية الجهاد المعنوى أو الثــورة الروحية كخطوة أولى نحو تطبيق النص القرآني الذى يمكــن علــى أساســه إقامة حكم إسلامي صحيح يتجاوز الحدود القومية لتحقيق الأهداف العالميــة للإسلام . وأن اوليفية كاريه يرى أن قطب قد استخلص من نفــس المنطــق نتائج أكثر تشددا وصلابة من تلك التى قال بها رضـــا [١٣٠]، خاصــة فــى تعريفه بدار الحرب الإسلامي "إذيتبنى قطب منهجا اكثر هجومية من رضــا . فالأخير لم ير ضرورة للدخول فى حرب مع أولئك الذين لم يستجيبوا لنـــداء الإسلام الحق فى حين اعتبر قطب على العكس من ذلك أن مقاتلة المرتديــن أو من لم يصح إسلامهم هو حق وواجب . وفى هذا الرأى يعتبر قطب قريبـا من أفكار أبن تيمية وليس رشيد رضا وبالتالى فقد كان العدو الرئيسى بالنسبة لسيد قطب كما هو الحال بالنسبة لابن تيمية هو العدو الداخلى أو كل جماعــة ترفض أن تطبق قواعد الإسلام الصحيحة التى وضعتــها الأمــة الإســلامية بإجماع العلماء . ومن هنا وجب محاربتها حتى "يطبق الدين كله " [١٣١] .

وتبقى نقطة هامة في تناول أفكار سيد قطب وهـــي تلـك الخاصـة بموقفه من الدراسات الفقهية التقليدية . ففى وصفـه للجاهليـة يقـول ".. إن الجاهلية التى حولنا – كما أنها تضغط على أعصاب بعض المخلصيـن مـن أصحاب الدعوة الإسلامية فتجعلهم يتعللون خطوات المنهج الإسـلامي هـى كذلك تتعمد أحيانا أن تحرجهم فتسألهم أين تفصيلات نظامكم الـذى يدعـون إليه ؟ وماذا أعددتم لتنفيذه من بحوث ومن دراسات ومن فقـه مقنـن علـى الأصول الحديثة ؟ كأن الذى ينقص الناس فى هذا الزمـان لإقامـة شـريعة الإسلام فى الأرض هو مجرد الأحكام الفقهية والبحوث الإسلامية" (١٣٢) وفـى قراءته لخطاب سيد قطب يشير أوليفية كارية إلى أن الفقه عند قطب اكتسـب معنى حركيا ديناميكيا ... ومفهوم الحركية والديناميكيـة يعنـى أن التفسـير الفقهى يمكن إتمامه على يد المجاهدين أصحاب الحركة وليـس مـن خـلال الكتب أو النصوص الجامدة التى تعمل الا على تكرار الماضى (١٣٣) . وبذلـك يجد التفسير الفقهى الخاص بكل مرحلة فى الإسلام جـذوره فـى التجربـة الروحية التى يعبر عنها، فالفقه عند قطب لا يأتى أولا كما لا يحـدده فقـط الوضع المادى والاجتماعى، وإنما التجربة الروحية للمجتمع الإسلامي كلـه (١٣٤) . ويعلق أوليفيه على ذلك بقوله إنه إذا كان رضا قـال بـأن الإجمـاع الفقهى الخاص بجيل قد لايصلح إلا له، إلا أن قطب ذهب إلى أبعد من ذلـك حيث اعتبر الاجتهاد مفتوحا، انطلاقا من الأصول أى الكتاب والسنة، وفـى هذا الإطار تصبح إعادة تفسير "الفقه" .. مسألة حركية يمارسها المجـاهدون أنفسهم ولا تقتصر على العلماء، ويمكن بمقتضاها تبرير اللجوء إلى العنـف المسلح إذا ما رأوه ضروريا (١٣٥) .

المبحث الرابع
الاخــوان والعنــف
"النظام الخاص"

يعتبر انشاء النظام الخاص او الجناح العسكرى لجماعـــة الاخـوان المسلمين من اهم التحولات السياسية التى طرأت عليها. فقدكان هذا النظـــام هو الترجمة العملية لمبدا (الجهاد) فى فكر الاخوان .ووســيلة اساســية مــن وسائل تحقيق اهدافها السياسية، فلم يخف البنا ان الحكم كــان طلبــا رئيســيا للجماعة منذ قررت النزول الى ميدان السياسة علنا، لقد اعتبر قعود الاخـوان عن طلب الحكم (جريمة اسلامية) لايكفرها الا النهوض واســتخلاص قــوة التنفيذ، ولكن المسالة فى رأية كانت تتطلب عدة مراحل تقطعها الدعوة قبــل أن تنضج للحكم (١٣٦).

وقد تشكلت البدايات الاولى للنظام الخــاص مــن فــرق الرحــلات والكشافة التى تنظمها
الجماعة، وقد ذكر البنا فى مذكر اته ان الفكرة فى تأسيس فرق الرحلات هـو التاثر بفكرة الجهاد وتحقيقا لنيته وتنفيذا لأمر الاسلام، وتحرجا مما جاء فــي الحديث الشريف (من مات ولم يغز، ولم ينو الغزو، مات ميتة جاهليــة)(١٣٧). ويعلق عبدالعظيم رمضان على نشأة النظام الخاص بقوله ان البنا كان يعمــل على تحويل جماعة الاخوان المسلمين من جماعة مدنية الــى جماعــة شــبه عسكرية، والانتقال من مرحلة الاعتماد على وسيلة الحب والاخاء والتعــارف فى نشر الدعوة الى مرحلة الاستعداد لتنفيذ اهدافها بالقوة، فأخذ فى بناء جيش كبير تحت اسم برىء هو(فرق الرحلات)(١٣٨).

لعب حسن البنا الدور المحورى فى انشاء وتشكيل النظام الخاص كما تشير اغلب الروايات . فيحكى محمود عبد الحليم (ان الاستاذ حسن البنا هــو صاحب فكرة انشاء النظام وانه بدأه بصالح عشماوى وحسين كمــال الديــن وحامد شريت وعبدالعريز احمد، ومحمود عبدالحليــم ولكنــه . اى محمــود عبدالحليم. رأى نفسه يعمل وحدة حتى تــم تعيينــه فــى دمنــهور فرشــح عبدالرحمن السندى ووافق الاستاذ المرشد (١٣٩). وفى تاريخه السرى يشــير

عبدالحليم رمضان الى ان التنظيم السرى كان يتبع المرشد العام مباشرة وان كان ذلك لايعنيأنه كان يديرشئونه بنفسه وانماكان يديره بواسطة جهاز خاص وكان اول رئيس لهذا الجهاز عبدالرحمن السندى وكان يعاونه مجموعة من الاخوان عرف منهم زكي، واحمد عادل، ومحمود الصباغ ويلى هؤلاء رؤساء المناطق وهم غير رؤساء مناطق الشعب هكذا"(*).

وقد لعبت العوامل الداخلية والخارجية خاصة فى ظل ظروف الحرب العالمية الثانية، دورا فى دفع النظام وابرازه على مسرح الاحداث .

فقد بدات الملامح الاولى للنظام تتشكل فى اواخر الثلاثينات حين قرر البنا اعادة تدريب فريق ،الرحلات عام ١٩٣٨ وهونفس العام الذى شهد تحولا سياسيا فى نشاط الجماعة. وعمل البنا على استثارة حماس الاخوان للانضمام الى هذه الفرق فاصدر توجيهاته من خلال مكتب الارشاد فى العام التالى على شكل منشور دورى الى جميع الشعب تتضمن تخصيص يوم فى الاسبوع يسمى يوم المعسكر، يكون الهدف منه تدريب الاخوان المسلمين على العمل المسلح . وهو الامر الذى عبر عنه حسن البنا بشكل مباشر بقوله (الجندية والتدريب والاستعداد للجهاد المقدس وهو مايعنى به الاخوان

---

* يذكر احمد عادل كمال فى منكراته(النقط فوق الحروف) رواية مختلفة اذ يربط نشاة النظام الخاص بقضية فلسطين وبانطلاق حركة المقاومة الفلسطينية منذ اواخر الثلاثينات فيقول (عندما بدات حركة المقاومة الفلسطينية قام الاخوان فى مصر بعملية جمع التبرعات لتمويل اخواننا الذين يقاتلون من اجل دينهم ومن اجل اسلام ديارهم، وكان ذلك عام ١٩٣٨ ولكن مفتى فلسطين افاد الاستاذ البنا ان الذى يعوزهم ليس المال، ولكنه السلاح فراح الاخوان يجوبون افاق مصر وريفها فى حركة لجمع السلاح يمدون به اخوانهم فى فلسيطن . ومن هنا فكر عبد الرحمن السندى لاول مرة فى انشاء نظام خاص للقيام بهذا الغرض)،واشار(..اليوم لفلسطين وغدا لمصر ولسوريا والعراق ..الخ)

وهكذا نشأ النظام الخخاص كمجموعات محدودة لمدة طويلة قبل ان يبدأ فى الزيادة والانتشار فى حوالى عام ١٩٤٥). ويضيف (هذه معلوماتى عن نشأة النظام الخاص علم ١٩٣٨ الذى انضمت اليه عام ١٩٤٦).(ص. ١٢٠)

ويمكن القول انه رغم اهمية هذه الرواية فى اضافة بعد خارجي هام عن ابعاد نشاة النظام الخاص وهو البعد الخاص بقضية فلسطين التى لعبت ولاشك دورا هاما وحيويا على صعيد الحوكة السياسية للاخوان المسلمين الا انها اغفلت العامل الداخلى الخاص بطبيعة اهداف الحركة نفسها . والرحلة السياسية التى عاشتها مصر فى تلك الفقرة، والذى كان العامل الاساسى فى توجيه مسار الجماعة وفى تحديد اساليبها وأدوارها فى العمل السياسى ومن ضمنها العمل المسلح الذى ولد فكرة النظام الخاص .

المسلمون كل العناية، فيه يتكون الجيش الاسلامى وبه يستطيع ان يحقق الامل ويرفع اللواء عاليا)[١٤١] .

وساعد نشوب الحرب العالمية الثانية فى سبتمبر ١٩٣٩ على نقل التنظيم العسكرى للاخوان المسلمين الى طور جديد، ففى العام التالى ١٩٤٠، وحتى يتغلب البنا على العقبات التى قد تقف فى وجه فرق الرحلات فى ظروف الحرب، قرر الانضواء رسميا تحت تشكيل النظام العام لجمعية الكشافة حتى يستفيد الاخوان من التسهيلات والمزايا التى تستفيد بها الفرق المختلفة من تسجيلها رسميا بالجمعية، وقد تكون مجلس اعلى للجوالة من سبعة اعضاء على رأسهم حسن البنا، وعين الصاغ محمود لبيب مفتشا عاما وهو ضابط بالجيش، وقد اخذ المجلس فى التوسع منذ انشائه، فلم يلبث ان افتتح مدرسة لتخريج المدربين ثم كون مجموعات من هذه الفرق فى محيط القاهرة لينتقل بعدها الى الاسكندرية ومنها الى الريف . ووفق بعض التقديرات فقد بلغ تعداد الجوالة تحت هذا المشروع عند نهاية الحرب ٤٥,٠٠٠ جوال [١٤٢].

ولم يكن تطور التنظيم السرى وتقويته بعيدا عن مجمل الظروف السياسية التى مرت بها الجماعة، اذ ان إحدى النتائج الهامة للمحنة الاولى تعرض لها الاخوان بعد اول صدام لهم مع السلطة فى عهد حكومة حسين سرى باشا فى اوائل الأربعينات تمثلت فى خطة البنا فى توسيع بناء التنظيم السرى .

ويحكى عبدالعظيم رمضان عن نشأة التنظيم السرى من هذه الزاوية فيشير إلى، ان انشاءه كان إحدى نتائج اصطدام السلطة بالشيخ حسن البنا والذى حدد له محمد خميس حميده نائب المرشد العام عام ١٩٤٢ كتاريخ لنشاته [١٤٣].

١-الهيكل التنظيمى للنظام الدولى

كانت فرق الجوالة هى نواة تشكيل النظام الخاص، وكان نظام الجوالة فى البداية نظاما اختياريا بالنسبة للعضو العامل ولكن صدرت

تعليمات بعد ذلك تنص على ان يعتبر كل اخ عامل جوالا يجب ان يدرب تدريبات الجوالة (١٤٤).

وقد وضع البنا نظاما - يعرف باسم نظام الآسر - يعتبر المجال الحيوى للتربية الروحية فى الجماعة. وكان هذا النظام فى اول الأمر يسمى نظام "الكائب" (١٤٥). وكانت كل اسرة تتكون من عدد يتراوح مابين خمسة وعشرة اعضاء وتقوم على اساس طبقي او فئوى،فكانت تتكون اما من طلبة اوموظفين او عمال . ولم يلبث نظام الاسر ان تحول الى نظام لتخريج (الاخوة المجاهدين) وهم خاصة الاخوان وارقى مراتب العضوية فيهم (*)،وقد اصبحت هذه الاسر هى المدخل للنظام الخاص.

ووضع(قانون التكوين) الملامح التنظيمية للنظام الخاص، فنص على تشكيله على نظام (خلايا) تتكون من هيئة قيادة واركان حرب وجنود،كما نص على ان يكون لكل خلية (امير) مهمته تعريف العضو - بعد قبول ترشيحه- بنوع العمل واقناعه بشريعته، كما اوجب القانون على الاعضاء الطاعة "لأميرهم"بعد البيعة، ونظم وسائل مراقبة هذه الطاعة عن طريق تشكيل مجالس تحقيق تتكون - وفق الظروف المختلفة -من امير الجماعة، ومندوب الاقاليم،
ومدير الاقاليم، ومندوب القاهرة فى الاقاليم، ومدير فرع الجماعة فىالقاهرة . وكانت العقوبة فىهذه الاحوال تصل الى الاعدام، وقد تقتصر على اسقاط العضوية (١٤٦). وكان الاعداد يشمل اعمال الفدائيين، وحرب العصابات، والتدريب على استخدام القنابل (المولوتوف) واستخدام المفرقعات والالغام والأسلحة النارية وسبل تخريب المواصلات والسكك الحديديدية وغيرها من أعمال العنف (١٤٧). وكان للجهاز ميزانية مستقلة عن الميزانية العامة للجماعة، وكانت تنفق على التسليح ومتطلبات نشاط الجهاز السرى (١٤٨). كما كان له اجهزته التابعة له واهمها جهاز للمخابرات مهمته تجميع المعلومات حول الاحزاب والهيئات السياسية والاخرى لخدمة اغراض الجماعة (١٤٩).

وساعدت هذه العوامل على ازدياد حجم الجهار السرى وفاعليته، وتشير بعض التقديرات الى انه بلغ درجة عاليه من الاكتمال قبل حرب

(*) فى رسالته (نظام الآسر ورسالة التعاليم) يشير البنا الى ان اولى مراتب (الجهاد) هى انكار القلب وأعلاها القتل فى سبيل الله.

فلسطين، وفى عام ١٩٤٢ كان تعداده قد وصل الى حوالى ٢٠٠٠جوال الـى ١٥٠٠٠جوال وزاد فى العام التالى حيث بدأ فى االتوسع لانتشار فى الريـف حتى بلغ عام ١٩٤٥ حوال ٤٥,٠٠٠ جوالى . وقبل قرار حل الجماعة كـان التعداد قدبلغ ٧٥,٠٠٠ جوال (١٥٠).

٢- **النظام الخاص وأعمال العنف**

التحالف مع السلطة وتطور النظام الخاص

(كان الباعث الأساسى وراء قرار حل جماعة الاخوان المسلمين فـى ١٩٤٨ الاعتقاد بأن الجماعة كانت تخطط سرا للقيام بثورة على ان صـدور القرار كان مترتبا بصورة اكثر مباشرة على تيار احداث العنـف المتتابعـة الذى هز مصر منذ عام ١٩٤٥ فصاعدا حيث كان دور الاخـوان -وان لـم يكن الوحيد - هو الاكثر درامية والاكثر انطواء على الخطورة مـن وجهـة نظر الحكومة)(١٥١).

بهذه العبارة يلخص ريتشارد ميتشـل محوريـة دور العنـف فـى استراتيجية عمل جماعة الاخوان المسلمين خاصة فى النصف الثـانى مـن الاربعينات وان كان هذا العنف اعتبر -من
وجهة نظر كثير من المحللين السياسيين - جزءا من العنف العام الذى شهدته اكثر حدة لدى الاخوان لأسباب قد تبررها العوامل السياسية والاجتماعية كمـا يبررها فكر الجماعة .

يرجع ميتشل اسباب هذا العنف السياسى الى انهيار الحياة البرلمانيـة قبل ١٩٥٢، اذ ساد جو من الاضطراب والتوتر والتخريب والعنـف عملـت على اذكائه كل الجماعات التى تملك حدا ادنى من الفاعلية والقـوة الرسـمية وغير الرسيمة ومن هنا كان العنف هو النتيجة الطبيعية - موجهة نظـره - لهذا الانهيار (١٥٢) ويضاف الى ذلك الدورالذى لعبه القصر سواء فى تغذيـة هذا المناخ السياسى او فى تقديم العديد من التسـهيلات السياسـية للاخـوان لضرب القوى السياسية الأخرى وخاصة القوة السياسية لحزب الوفـد الـذى كانت تتمتع بجماهيرية عريضة قبل ١٩٥٢، وساعدت السياسية التى اتبعتـها الجماعة، القصر على لعب هذا الدور حيث رأى الاخوان فى الالتقـاء مـع القصر ما يخدم سياسات الجماعة ويتيح لها فرصة بناء ذاتها وتدعيم وجودهـا

السياسي . ويبدو ان وجهة نظر الاخوان كانت تنطلق من وجود العديد من نقاط الالتقاء التى كان من الممكن ان تجمعهم مع القصر اكثر من اى قوى سياسية اخرى (كالوفد) .
او (القوة الشيوعية). ويفسر عبد العظيم رمضان ذلك بقوله (..ان الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كانت تدفع بالشيخ البنا الى احضان معسكر القصر، فلم يكن يجمع الوفد والشيوعيين من نقاط الالتقاء سوى المطالب الوطنية فى الوقت الذى كان يجمعه بمعسكر القصر العداء الشديد للشيوعيين وكراهية الدستور والحياة النيابية .. فضلاعن ذلك فان الدخول مع الوفديين والشيوعيين ضد الانجليز والقصر يعرض الحركة للحل والتصفية، اما التحالف مع القصر فيمكن ان يضمن للحركة الوقت الكافى والفرصة المطلوبة لبلوغها درجة القوة التى تعتمد فيها على نفسها وتحقق غاياتها..)(١٥٣).

وقد وفرت هذه الارضية المشتركة مع القصر الإخوان الحصول على العديدمن التسهيلات الرسمية مثل اصدار جريدتهم (الاخوان المسلون) الذى صدر اول عدد منها فى مايو ١٩٤٦، وامتيازات اخرى للجوالة فضلا عن المعونات المالية . وفى ذلك يشير عبد العظيم رمضان الى (العلاقات التحالف بين جماعة الاخوان وعهد الانقلابات قد هيات لهم المناخ الملائم لاتمام تدريبهم واستعدادهم فضلاعن تطور الجهاز السرى . وفيما يتصل بالسلاح فان الحكومة منحت الاخوان فرصة عالية للتسلح من خلال قضية فلسطين . اذ كان الراى قد استقر فى البداية على الا تتدخل الحكومات العربية سافرا وان تتولى ذلك جامعة الدول العربية كهيئة مستقلة تعتمد على الهيئات والجماعات الشعبية واتخذت الهيئة العربية العليا مصر مقرا لها، ونظم الامر بين الهيئة والاخوان تحت اشراف الحكومة وموافقتها على ان يتولى الاخوان جمع لسلاح لحرب فلسطين واعطى مندوبو الاخوان التصريحات اللازمة لجمع السلاح بل وفتح الاخوان ورشا السلاح للقيام بهذا العمل وكان تحت سمع الحكومة وبصرها (١٥٤) ويضيف نقلا عن احمد حسين قوله (لاستطيع ان ننكرعلى شباب الاخوان المسلمين حماسهم واخلاصهم لقضية فلسطين ولكن لانستطيع فى الوقت نفسه انكار ان التدريب على السلاح واعداد شباب (النظام الخاص)كان سابقا على ظهور مشكلة

فلسطين . اما بالنسبة للحكومة فمن المحقق انها اتخذت من قضيــة فلســطين شعارا تخفى تحته تغاضيها عن استعدادات الاخوان لاستخدامهم فى محاربـــة الوفد.(*)

وفى شهادته فى قضية مقتل النقراشى باشا يشير عبدالرحمن عمار بـــك [155]. (اجماعة الاخوان كانوا على اثر كل حادث يتمسحون بقضية فلسطين، وكنــت موقنا بأن هذا التمسح باطل ولا اساس له لانهم لوكانوا يقصـــدون حقاخدمــة فلسطين لتوجهوا الى مكان التدريب الذى اعدته الحكومة فـــى(هايكســتب) ظاهرين لامتخفين، لا ان يذهبوا الى جبل المقطم فلا نعرف شخصياتهم ..).

ولاشك ان الدور الذى لعبته السلطة لم يسهم فقط فى تطور التنظيـــم الخاص، وانما ايضا اعطى الاخوان الفرصة للعب دور سياسى هـــام بشـــكل غير مباشر من خلال الاعمال التى قام بها هذا النظام فى مواجهـــة القـــوى السياسية الاخرى قبل ان يتحول الى رموز السلطة انفسهم .

ويعلق عبد العظيم رمضان على ذلك بقوله (انه فى الفترة التالية كـان منحى الاخوان فى العمل السياسى هو الوقوف فى وجه الشيوعيين والوفديــين ومعارضة المجتمعات الطلابية التى تنتمى الى هذين الفريقين، وهـــو منحـــى يخدم بشكل مباشر هدف القصر فى تمزيق القوى الوطنية) [156]. وشهد عـــام ١٩٤٦ اعنف الاشتباكات بين جماعة الاخوان والوفديين [157]، مـــالت فيـــها الحكومة الى جانب الاخوان(*) .

ويؤكد عبدالعظيم رمضان هذا المعنى بقوله(ان اكتمال التنظيم السرى انما سمحت به علاقة التحالف القائمة بين الاخوان والسلطة . واعتقـــاد هـــذه السلطة ان نشاط الاخوان انما هو لخدمة الاهداف المشـــتركة وهـــى حـــزب

(*) لم ينكر الاخوان ذلك بل من وسائل دفاعهم عن انفسهم عندما صدر قرار الحل ورد فى بيانهم تحت عنوان "قضيتنا" أن الإخوان المسلمين كانوا هم الهيئة العاملة النشيطة التى ساعدت الهيئـــة العربية العليا فى الحصول على اسلحة من مختلف الاماكن . (المصدر د. عبدالعظيم رمضـــان، "الإخوان المسلمون والتنظيم السرى "، م.س، ص ٧٣.

(*)هذه السياسة التى اتبعها الاخوان مع القصر اثارت بعض الانتقادات الداخلية فى الجماعة وكان لاحمد السكرى موقفا مغاير حيث راى ان جماعة الاخوان يمكن ان تصبح قوة ذات شان اكبر فى مصر فى حالة واحدة وهى ان تدخل فى وحدة عضوية مع الوفد وانـــه اذا ارادت الجماعـــة ان تمارس وجودا انتخابيا ذا ثقل او تمسك بالسلطة فعليها ان تعمل من خلال الوفد او تستند اليه،كما اعترض السكرى على سيطرة البنا المطلقة على الجماعة وتحكمه فى مصيرها السياسى وهو مـــا اسفر فى ١٩٤٧ عن طرد السكرى .

الوفد) [١٥٨] اما"احمد حسين"(زعيم مصر الفتاة) فيتهم فى مذكراتـــه السـلطة بانها كانت تشجع الاخوان المسلمين على المزيد من ارتكاب الجرائم فيقـــول (.. انهم- اى الاخوان عقب كل حادثة من هذه الحوادث كانوا يلقون تشـجيعا وتأييدا لانها كانت تظهرما توصلوا اليه مـــن قـــوة وانـــهم صـــالحون كـل الصلاحيات للمهمة التى يراد منهم القيام بها وهى القضاء على حـزب يـــراد القضاء عليه بأى ثمن من الاثمان (اى الوفد) ولو على حساب القانون، ولـــو على حساب الامن والسلام).

مظاهر العنف:

شهدت الفترة من ١٩٤٥،١٩٤٨ اكثر حوادث العنف السياســى مـــن جانب الاخوان وتنظيمهم السريه (*) توجه بعضها ضد الوفد وتركز معظمـــها ضد المصالح والجهات الاجنبية فى مصر فى ذلك الوقت قبل ان تتحول ضـــد رموز الحكم، وتصل الى رئيس الوزراء نفسه .

ففى خلال اسبوع واحد من يوليو١٩٤٦، رتكبت اربعة حوادث ضـــد الجنود البريطانيين باستخدام القنابل والمسدسات والبنادق اسفرت عن اصابـــة حوالى ١٢٨ شخصا [١٥٩]. وقد جرت محاكمة مرتكبى هذه الحـــوادث امـــام محكمة رأسها القاضى احمد الخازندار، وبعد ثمانية اشهر من تاريخ اصـــداره حكما عليهم، وكان فى يوم ٢٢ مارس ١٩٤٨ قتل احمد الخازندار بواســـطة

(*) كانت المرة الاولى التى اتهم فيها الاخوان باستخدام العنف، وان كانت لم توجد الادلة القاطعة عليها، هى قضية اغتيال احمد ماهر باشا زعيم الحزب السعدى ورئيس الحكومة فى ١٩٤٤. فقـد اطلق عليه شاب يدعى محمود عيسوى الرصاص فى البرلمان اثناء إعلانه ببيان الحكومـــة فـــى ٢٤فبراير ١٩٤٥ الذى يفيد اعتزام مصر اعلان الحرب على المحور وهو الامر الذى عارضـــه الاخوان كما عارضه الوفد وباقى العناصر الوطنية . ويعتبر دور الاخوان فى هذا الحادث مثـيرا للجدل، اذ اعترف القاتل بانتمائه للحزب الوطنى ولكن بعض الاراء اشارت الى انه كـــان مـــن الاخوان وانه تستر تحت الحزب الوطنى حتى لايضر بجماعته . ويور بعض المؤرخين واقعـــة تثير الشك حول الدور الذى لعبه الاخوان فى هذا الحادث حيث ينقل عبد العظيم رمضان عن احد اعضاء الاخوان انه سمع من الاستاذ خالد ان الشيخ سيد سابق (وهو من زعماء الاخوان والتنظيم السرى وهو الذى افتى بمشروعية اغتيال النقراشى باشا)قد اخبره فيما بعد عن مقتل احمد مـــاهر باشا بان محمودالعيسوى كان من صميم الاخوان المسلمين، ولم يكذب محمد خالد ولا الشيخ سـيد سابق هذا الكلام .(عن عبدالعظيم رمضان،ص٥٧-٥٨) .

اثنين من شباب الاخوان المسلمين انتقاما للحكم الــــذى اصــدره فــى هــذه القضية [١٦٠].

وفى عامى ١٩٤٧-١٩٤٨ وقعت العديد من حوادث العنف المتتاليــة وتركزت ضد الممتلكات اليهودية، ففى ٢٠نوفمبر ١٩٤٨ وقع انفجاران فـــى حارة اليهود، وبعدها بحوالى شهر حدث انفجار لغم فى الممر الواقـــع بيــن محلات "اركو"و"شكوريل" امام سينما متربول، ولم يمض الشهر حتـــى وقـــع انفجار لضم بمحل "داودعدس"بشارع عماد الدين وبعد ايام حدث نفس الشـــئ بمحــلات"بــنزايون"بشــارع قصــر النيــل، ووقــع انفجـــــار ممــــاثل بمحلات"جاتينيو"بشارع محمد فريد، وبعد ايام انفجرت عبوة شـــديدة بمبنـــى شركة اراضى الدلتا المصرية بالمعادى . وفى ٢٢ سبتمبر حدث انفجار اخــر بحارة اليهود ثم انفجار ثان بعده بأيام بمخزن محـــــلات شــيكوريل بحلميــة الزيتون . ولم يمض شهران حتى وقـــع انفجـــار شـــديد فلســـطين بشــركة الاعلانات الشرقية [١٦١].

بعد هذه الحوادث من العنف المتتالى، اعلنت الحكومة عن اكتشـــافها لمخبأ اللاسلحة والمعدات فى الاسماعيلية فى عزبة الشيخ محمد فرغلى قـــائد كتائب الاخوان فى فسطين، وكان قبلها قد اكتشف وجود حوالى ١٦٥ قنبلـــة ومجموعة من اللأسلحة فى بقعة منعزلة عندتلال المقطم [١٦٢]. وهوما جعـــل الحكومة تركز الانتباه حول جماعة الاخوان وتستشعر خطورة شـــديدة منـــها خاصة بعد وقوع حادث "السيارة الجيب"الشهير فى ١٥نوفمبر ١٩٤٨والـــذى تم بطريق الصدفة، فأتاح للسلطة الكشف عن اهم قيـــادات الجـــهاز الســـرى (حوالى٣٢)على راسهم عبدالرحمن السندى رئيس الجـــهاز . فمــن خـــلال مجموعة الاوراق والوثائق والسجلات الشخصية التى عثرعليها فى الســـيارة الجيب تبينت بوضوح ولاول مرة معالم التنظيم السرى، وبـــدأت خطورتـــه تظهر جلية امام السطة [١٦٣]وهو ما جعلها تغير موقفها من الجماعة برمتـــها، والذى كان قد أتاح لها فيما سبق النمـــو والتغلغـــل فـــى الحيـــاة السياســـية والاجتماعية المصرية، فقامت بتقويض شبكة الاتصالات الخاصـــة بـــالتنظيم السرى وتوجيه ضربة قاصمة له . وقد بلغ من خطورة وثائق قضية "الســيارة الجيب"ان حاول الاخوان التخلص من ادلة الاتهام ضدهم التى عثر عليـــهافى السيارة، فقامت مجموعة منهم بوضع شحنة ناسفة فـــى محكمـــة الاســـتئناف

العالى فى ١٣يناير ١٩٤٩ حيث كانت تنظر فى القضية، الا انه تم ضبطها وابعادها وفجرت خارج المكمة [١٦٤]. ولم تقف حوادث العنف
عند هذا الحد فلم يمض اقل من شهر حتى وقعت اضطرابات واسعة فى الجامعة بسبب المحادثات التى جرت فى ذلك الوقت بشأن اعلان الهدنة فى حرب فلسطين، الامر الى ادى الى حدوث اشتباكات مع قوات البوليس وعلى راسها حكمدار القاهرة سليم زكى الذى قتل اثناء هذه الاشتباكات واتهموا الاخوان بقتله. وهو ما اوجد المبرر لحكومة النقراشى لاتخاذ اجراءات عنيفة ضد الجماعة بدأت باصدار أمر باغلاق صحيفتها "الاخوان المسلمون"وانتهت بصدور قرار حل الجماعة فى ٨ ديسمبر ١٩٤٨[١٦٥]. وكان هذا القرار هو نهاية التحالف الذى نشأ بين الاخوان والقصر .

ولكن على الرغم من الضربة التى وجهتها السلطة للجماعة وللتنظيم السرى على وجه التحديد، الا انه تمكن من الانتقام من رئيس وزراء مصر محمود فهمى النقراشى باشا فدفع حياته ثمنا لقرار الحل الذى اصدره ضد الجماعة، وقد تم اغتياله يوم٢٨ ديسمبر ١٩٤٨اى بعد حوالى عشرين يوما على القرار السابق . وقد ردت السلطات على ذلك باغتيال حسن البنا مرشد عام الجماعة الشيخ حسن البنا فى ١٢فبراير ١٩٤٩ اى بعد ما يقرب من شهر ونصف على اغتيال النقراشى باشا. وقامت الجماعة بدورها بالرد على هذا العنف بمحاولة قتل ابراهيم عبد الهادى باشا الذى تولى رئاسة الوزارة بعد النقراشى، وفى مايو ١٩٤٩، اى بعد ثلاثة اشهرمن مقتل البنا ولكنة نجا من الحادث [١٦٦].

اعتبرت حوادث العنف المتبادلة بين الجماعة والسلطة -فى جزء منها-حصادا لمجمل السياسة التى اتبعها القصر مع الاخوان طوال سنوات الاربعينات،فوفق تعبير عبدالعظيم رمضان"كان الاخوان المسلمون فى أواخرعام ١٩٤٨قد اصبحوا اشبه بدولة داخل دولة بأسلحتها وجيشها ومصانعها وشركاتها وستشفياتها ولم يبق سوى القفز على السلطة "[١٦٧].
والواقع ان الاسباب التى اعتمدت عليها الحكومة فى اصدار قرار الحل قد تؤيد هذا القرار حيث ركزت فى هذه الاسباب التى على ثلاثة اولها، ان الجماعة كانت تهدف الى قلب النظام السياسى متخذه من ذلك طرقا ارهابية بواسطة فريق من اعضائها دربوا تدربيا عسكريا واطلق عليهم فرق الجوالة،

وثانيها الاشتباكات التى جرت بين الجماعة وخصومها واعمال العنف المختلفة، واخيرا، وقائع تدريبا الجماعة على السلاح وضع القنابل والمفرقعات فضلا عن تخزينها، وهو ما كشفت عنه واقعة ضبط السلاح بعزبة محمد فرغلى فى ٢٢ اكتوبر ١٩٤٨

هذه الأسباب،رغم استنادهم الى حوادث ووقائع محددة الا أنها قد تعطى مؤشرا على الخوف المتنامى الذى بدأت تستشعره السلطة من نمو الجناح العسكرى للجماعة ممثلا فى النظام الخاص. ويرى عبد العظيم رمضان ان السبب الحقيقى هو خوف القصر وحكومة النقراشى باشا من تزيد قوة الاخوان المسلمين فى الحياة السياسية . ففى ذلك الحين كان القصر قد بدا يحس بأن قوة الاخوان المسلمين قد تزايدت الى الحد الذى لم يعد يمكن السيطرة عليها وان سماحه لها بالنمو الى ما لانهاية سوف يجعله فى النهاية اول ضحاياها. بل لقد شعر بأن فى رغبته فى ضرب الوفد قد ساعد على تنمية قوة هى اخطر بكثير من الوفد (١٦٨).

تجاوز النظام الخاص :

كان من الطبيعى فى ظل وجود جهاز سرى "مسلح"ان تظهر العديد من التجاوزات والتناقضات مع القيادة العليا للجماعة وصلت فى بعض مراحلها الى حد التناقض والصراع على قيادة الجماعة نفسها والى ظهور العديد من المجموعات او التنظيمات الصغيرة التى تنتهج العنف والتى تظهر درجة عالية من التمرد سواء على القيادة الموحدة للنظام الخاص اوعلى قيادة الاخوان. وقد ادى هذا الامر بالمرشد العام الى اظهار تحفظه حول بعض الاعمال العنيفة التى قام بها اعضاء من الجهاز السرى، بل والتنصل من المسئولية عن بعضها الاخر حفاظا على المركز السياسى للجماعة – وهناك امثلة عديدة لذلك – يروى احمد عادل كمال، وكان عضوا بارزا فى الجهاز السرى، ان مصطفى مؤمن فى تزعمه للحركات الطلابية كثيرا ماكان يطلب دعم النظام الخاص، ولكنه لم يكن يجاب فى اغلب الاحيان الى طلبه بسبب عدم موافقة اوتحفظ المرشد، وهو ما دعا مصطفى مؤمن الى تشكيل مجموعتين تابعتين له الامر الذى اعتبره الشيخ البنا تحديا سافرا لمنصبه مما دعاه لحل المجموعتين والزام مصطفى مؤمن بعدم الخروج على الخط العام للجماعة (١٦٩). ولم يكن هذا الحادث مجرد حادث فردى –كما يشير احمد

عادل كمال – وانما نشأ عدد من التنظيمات الصغيرة، كان النظام الخاص نفسه يبادر بتصفيتهاحتى لايبقى سوى تنظيم خاص واحد للجماعة [١٧٠]. وحتى لاتفقد سيطرتها عليه خاصة وان هذه التنظيمات كان يغلب عليها النزعة الحماسية بسبب صغر سن اعضائها من ناحية وبسبب قدرتهم على حمل السلاح من ناحية اخرى .

ولم تكن تجاوزات النظام الخاص قاصرة على محاولات انشاء تنظيمات جديدة او التجاوز القيادى لبعض قياداتها. وانما امتد الامر الى الخلاف حول بعض العمليات الهامة التى نفذها النظام. وحول مدى مشروعيتها وفائدتها العامة للجماعة . فحول مقتل احمد الخازندار، بين احد اعضاء النظام الخاص، يقول احمد عادل كمال ان هذا الحادث كان ما اغضب المرشد العام حسن البنا ودعاه لمناقشة عبدالرحمن السندى رئيس النظام فيه .وان اعتراضه لم يكن مقصورا على تخطيط العملية وانما انصب فى المقام الاول على شرعيتها . اذ كان من راية ان من حق القاضى ان يخطئ وان اغتياله غير جائزشرعا [١٧١].

ومرة اخرى حاول المرشد التنصل من اعمال العنف التى يقوم بها النظام الخاص وجاءت بعد اغتيال رئيس الوزراء النقراشى باشا، اذ اراد الشيخ النبا بعدها ان يهدئ الموقف مع حكومة ابراهيم عبد الهادى التى خلفت حكومة النقراشى وعرض من جانبه معونة الحكومة على استعادة النظام والامن فى مقابل عودة الجماعة الى الشرعية والافراج عن ممتلكاتها المصادرة واطلاق سراح اعضائها المعتقلين [١٧٢]. وهو ما دعاه الى استنكار قيام عضو بالجهاز السرى بعد اغتيال النقراشى بمحاولة نسف محكمة الا ستئناف العالى، فى خطاب رسمى لوزراة الداخلية ولاعضاء الجماعة وتضمن الخطاب عبارة شهيرة حول مخططى احداث العنف قال فيها انهم "ليسوا اخوانا وليسوا مسلمين"[١٧٣].

وكانت هذه الواقعة هى ذروة التعبير عن غضب القيادة العليا ممثلة فى المرشد العام من تجاوزات النظام الخاص، وان كان يمكن النظر اليها من زاويتين: الاولى هى طبيعة العلاقات الداخلية بين الجماعة والنظام الخاص والتى تثير العديد من القضايا حول مسالة القيادة وقدرتها على السيطرة على انشطة النظام . والاخرى تتعلق بالتوازنات السياسية للجماعة والتى كانت

تدفع المرشد للاختلاف مع قادة النظام الخاص حول بعض اعمال العنف التي يقوم بها، او على الاقل للاعلان عن وجود مثل هذه الخلافات حتى يجنب الجماعة مخاطر الثمن السياسي لعنف الجهاز السري.

٣-الصراع على القيادة بعد حسن البنا ودور النظام الخاص :

يذكر اسحاق موسى الحسيني في كتابه "الاخوان المسلمون" ان محاكمات الاخوان المسلمين عام ١٩٥٤ اوضحت ما كانت تعانيه الجماعة من عيوب تركزت في ثلاثة :الانقسام الداخلي، وتركز السلطات في يد المرشد العام، والجهاز السري وسعيه لفرض رأيه بالقوة. وعدم نضج المفاهيم الدينية لدى الجماعة فيما يتعلق بالحكومة اى بفكرة الحكم والسلطة .

وكان من الطبيعي في ضوء هذا الرأى ان تشهد الجماعة صراعات على القيادة بعد اختفاء الشيخ حسن البنا مرشدهم العام وصاحب السلطة العليا شبه المطلقة في الجمعة، وان تظهر الخلافات بين اعضائها وقادتها في ظل تنامي النظام الخاص لها . والذى تطلع الى موقع القيادة وكان على رأس مرشحيه لمنصب "المرشد العام" حسن عشماوى، وكان يمثل التيار المتطرف في الجماعة، ونافسه عبد الرحمن البنا اخو حسن البنا صاحب الاتجاه المحافظ، واخيرا، برزت اسماء تمثل تيار الوسط او التيار المعتدل، وفي مقدمتهم الشيخ احمد حسن الباقورى (١٧٤). وهكذا ظهر تنافس شديد بين ممثلي التيارات المختلفة داخل الجماعة على القيادة . ويذكر الحسيني ان الجماعة اختارت صالح عشماوى في عام ١٩٥٠للاشراف على الجماعة باعتباره نائب اللمرشد العام (١٧٥). بشكل مؤقت وساعده الباقورى (وكان عضوابمكتب الارشاد)على ذلك اذ كان مقدرا له ان يتولى منصب الارشاد ولكنه رغب في التخلي عنه . وفي الفترة نفسها ظهر التنافس الشديد على الزعامة بين قيادات الجماعة خاصة بين صالح عشماوى وعبد الرحمن البنا، وعبد الحكيم عابدين ومحمد محمد فرغلي، اما مصطفى مؤمن فقد خرج من حلبة التنافس بعد طرده من الجماعة في نفس العام (١٧٦). وكانت اغلب رموز الصراع تنتمي الى النظام الخاص.

ويعلق طارق البشرى على هذه الصراعات الداخلية التيشهدتها جماعة الاخوان بعد اغتيال حسن البنا، والوهن الذى اصحابها وبروز دور النظام الخاص، بقوله (كان الجهاز السرى قد كونه البنا عام ١٩٤٢ ليكون

كتيبة عسكرية سرية مسلحة يختار اعضاؤها من الشباب المتحمس ويدربـون على حمل السلاح والبنادق والمسدسات والقاء القنابل، وهو الجهاز الذى قـام باعمال الارهاب فى السنوات السابقة . وكان يقود هذا الجهاز حسين كمـال الدين، وصالح عشماوى،وابراهيم الطيب، وعبدالرحمن السندى، ولكنه كـان خاضعا للسيطرة الشخصية للشيخ البنا، فلما توفى اصبح الجهاز مركز قـوة خطيرة داخل الجماعة واصبح يتجه فى صراعه مع الكتل الاخرى الى فرض رأية واتجاهه بالقوة المادية وأساليب القمع) [١٧٧]. وهو ما اوصـل جماعـة الاخوان المسلمين الى ازمة حقيقية تمثلت عناصر ها فـى ثلاثـة : الوهـن الداخلى بسبب الخلافات الشخصية على القيادة، وافتقادها للدعم الخارجى مـن القوى السياسية الاخرى وعلى رأسها الوفد . وانهاء التخالف التاريخى بينـها وبين القصر الذى بلغ ذروته فى ١٩٤٨ بقـرار حـل الجماعـة واغتيـال النقراشى ثم الشيخ حسن البنا، وكان العنصر الأخير هو نقطة تحد اساسـية بالنسبة لها .

ولم يكن هناك خيار امام الجماعة وسط هذه الازمة سـوى القبـول بنوع من الحل الوسط يهدئ حدة صراعاتها الداخلية ويعيد صياغة علاقاتـها السياسية مع القصر والقوى السياسية الحاكمة، ويراعى الظـروف السياسـية القائمة، وتمثل هذا الحل الوسط فى اختيار حسن اسماعيل الهضيبى" مرشـدا عاما للجماعة بعدحسن البنا . والذى لم يكن عضـوا بمكتـب الارشـاد ولا بالجمعية التأسيسية ولم يتول عملا تنظيميا ولا شعبيا فى الجماعة، بـل كـان مستشارا عمل بالقضاء لفترة تزيد على العشرين عاما . ولذلك اعتـبر هـذا الاختيار سياسيا فى المقام الاول خاصة وان الهضيبى كان يمثل وجها مقبـولا من الناحية السياسية بعيدا عن العنف الذى ارادت الجماعة ان تنحيـه لفـترة لتتمكن فيه من اعادة بناء نفسها . ويشير ريتشارد ميتشل فى معرض حديثـه عن أسباب اختيار الهضيبى، ان تهدئة الامور مع القصر كانت مـن ضمـن هذه الاسباب وربما غذاها ما كان هناك من صلة نسب بينه وبيـن اليـاوران الملكى فى ذلك الوقت [١٧٨]. اما طارق البشرى فيعلق علـى هـذا الاختيـار بقوله (انه اذا كانت الجماعة رغم الصراعات الفردية والتيـارات الموجـودة بها، كانت زمن البنا تلتقى عند الرجل القوى . فانه بعد وفاته لم يعدثمة مـن يستطيع الهيمنة مثله على الجماعة كلها، ولاكانت الخلافات السياسية متبلـورة

على النحو الذى يمكن حسمها، ولم يعد هناك رجل قوى قادر على ان يفرض نفسه عليهم، ولهذا لم يبق امامهم الا ان يلتقوا عند الرجل الضعيف تأجيلا للازمة واملا فى السيطرة على الجماعة من خلاله)(١٧٩).

٤-القيادة الجديدة والموقف من العنف:

لم تنته الخلافات الداخلية فى الجماعة باختيار مرشدها الجديد، اذ كان هذا الاختيار فى ذاته وسيلة لتأجيل الخلافات وليس لحسمها. وتمركزت هذه الخلافات فى المقام الاول حول دور النظام الخاص فى توجيه مسار الجماعة وتحديد منهاجها السياسى . وقد رأى الهضيبى ضرورة وضع سياسة جديدة للجماعة بعد ان ادت التجربة الاولى إلى قرار الحل . وكان من الطبيعى ان يدخل فى مواجهة مع رموز النظام الخاص الذين ايدوا السياسات السابقة وراوافيها

ضرورة لقوة الجماعة . ويروى ريتشارد ميتشل ان الهضيبى بعد تعيينه بقرابة الشهر طلب ان يعاد النظر فى قبوله هذا المنصب، وكان ذلك تاليا لاكتشافه ان الجهاز السرى مازال قائما وبادر بالاعرابأ دور فى كفالة استمرار هذا النشاط . وقال حول النتظيم السرى" لاسرية فى خدمة الله .. لاسرية فى الرسالة ولا ارهاب فى الدين" . ويعلق ميتشل بأن هذا الموقف حمل تحديا لبعض المفاهيم الاساسية والتقليدية فى عمل الجماعة حول كل الوسائل والغايات، وهو فضلاعن ذلك يبلور قضية كانت فى فترة البنا مازالت فى مرحلتها الاولية هىالتحدى الذى يطرحه على القيادة العلنية وجود"القيادة التحتية " اى قيادات واعضاء الجهاز السرى . ويشير الى ان ذلك ما اوضحه عبد القادر عودة فيما بعد حيث اعتبر ان الجهاز السرى خطا من الوجهة التنفيذية ،اذ كان سببا فى وجود قيادة " مزدوجة " بل ومتناقضة فى اغلب الاحوال (١٨٠). ويؤكد عبد العظيم رمضان نفس المعنى بقوله (انه كان من الطبيعى ان تدفع السياسة التى يقودها الهضيبى الى مواجهة بينه وبين التنظيم السرى . ويستشهد بما ذكره الهضيبى حين تولى قيادة الاخوان فى اكتوبر ١٩٥١ بانه لم يكن يعلم بأن هذا التنظيم مايزال قائما)(١٨١).

ولعل هذه السياسة المعتدلة التى اتبعها الهضيبى والتى املت عليه موقفه من " النظام،الخاص" انما دفعت اليها طبيعة المرحلة التى مرت بها

الجماعة بعد قرار الحل، كما فرضتها الظروف السياسية التى سادت فى نفس الفترة ورغبة الجماعة الملحة فى العودة الى الحياة السياسية . فقد شكل الوفد فى يناير ١٩٥٠ حكومة جديدة- وهوالخصم التقليدى للاخوان- وجرت المفاوضات بين الحزب والجماعة حول اعادة الاخوان الى الحياة الشرعية، وكان مصطفى مؤمن هو ممثل الاخوان فى هذه المفوضات وفؤاد سراج الدين ممثلاعن الوفد . على ان الصيغة التوفيقية التى تم التوصل اليها لم تلق تأييدا من الجماعة خاصة من التيار المتشدد الذى تزعمه صالح عشماوى وهو ما دعاه الى استصدار قرار من مكتب الارشاد فى نهاية عام ١٩٥١ بفصل مصطفى مؤمن من الجماعة على اساس انه انحرف عن مبادئ الاخوان [١٨٢]. ويعلق عبدالعظيم رمضان على ذلك بقوله (ان رفض المصالحة مع الوفد من جانب الجماعة فى ذلك الحين استمرارا لموقفها التقليدى من الصراع الدائر بين الوفد والعرش الذى كانت تجد نفسها فية فى معسكر واحد مع القصر، فلم يكن يجمعها بالوفد من اوجه الالتقاء غير الاهداف الوطنية . اما القصر فكان يجمعها به العداء الشديد للشيوعية والديمقراطية الليبرالية، فضلا عن ان حكم القصر طويل، اما حكم الوفد فعلى العكس قصير الى ذلك ان التحالف مع الوفد كان يعنى استمرار القيادة للوفد [١٨٣].

هذه المبررات شكلت الارضية المناسبة التى بنت عليها القيادة الجديدة سياساتها خاصة تجاه القصر، يعلق ميتشل على التقارب القصير الذى حدث بين الجماعة والوفد بانه جاء انعكاسا للمصلحة والحاجة المتبادلة والتى ادت الى طمس العداوة الكامنة بين الجانبين، فمن ناحية الوفد كان الدافع هو تصوره التقليدى للجماعة بوصفها متراسا فى مواجهة اليسار، كما ساعد على ذلك محاولة فؤاد سراج الدين تقوية جناحه اليمينى ضد الجناح اليسارى داخل الحزب، وفى المقابل فقد طغى الدافع المتعلق بعودة الجماعة الى الشرعية على كل اعتبار اخر . وان كان الامر لم يستمر طويلا[١٨٤].

وكانت هذه مناسبة اخرى للقصر لكى يستقطب الاخوان مرة اخرى فى مواجهة الوفد، فيروى طارق البشرى (ان وصول الوفد الى الحكم كان مثيرا لخوف الملك ان يستبد حزب الاغلبية البرلمانية من دونه، فوجد من صالحه ان يمحو الخلافات القائمة بينه وبين جماعة الاخوان احياء لهذه

القوى ورغبة فى الاستفادة منها) [١٨٥]. وعن دور القصر فى اختيار المرشد الجديد يقول (لقد عملت الرأى على ان تستغل التنافس داخل الجماعة بين المرشحين للزعامة ليستطيع ان يفرض عليها مرشدا يضمن وجوده تحسين العلاقات مع السراى ثم نصياع الجماعة لها فى تنفيذ اهدافها . وكان حسين الهضيبى هو الرجل الذى ايد الملك تولية منصب الارشاد لانه فضلا عن الصفات السابقة كان متزوجا من شقيقة ناظر الخاصة الملكية وكان على علاقات عائلية وشخصية وثيقة ببعض العائلات الثرية المقربة من الملك .. ويقال ان الملك طلب اليه تطهير الجماعة من العناصر الثورية واتخاذ خطة المهادنة والسلام مع الانجليز،كما ذكره بوعد حسن البنا للقصر فى ١٩٤٨ من ان تتخذ الجماعة خط المعاداة للشيوعية اذا الغى الملك قرار حلها..) [١٨٦].

وفى المقابل يشير عبدالعظيم رمضان (يبدو ان مجال التنازل من جانب الاخوان الى الشرعية تمثل فى تعيين مرشد جديد يحظى برضاء الملك وتأييده) [١٨٧].

على هذا النحودخلت الجماعة عهدا جديدا بتولى الهضيبى منصب المرشد العام لها . وبدأت الخلافات مع التنظيم السرى بالتحديد . وقد عمل المرشد الجديد على ابعاد الكثير من الاعضاء القدامى ذوى الاتجاهات المعارضة له داخل الجماعة واختار اعوانه من اصحاب المناصب القانونية والقضائية فى الجماعة من ذوى الميول المعتدلة . واجريت تعديلات فى قيادة الجهاز السرى ابعد فيها صالح عشماوى والمرتبطون به ويشير طارق البشرى (تحت السطح اخذت الخلافات تنمو بين الاتجاه الذى يؤيد سياسة الهضيبى ويدافع عنها وبين من كانوا يعتبرون انفسهم احق بالزعامة) [١٨٨].
ولم يكن الهضيبى طرفا وحيدا فى هذا الصراع، كما يشير عبد العظيم رمضان، اما فى مواجهة التنظيم السرى، فقد كانت تؤيده غالبية قيادات الهيئة التأسيسية الذين القوا على عاتق التنظيم السرى مسئولية النكبات التى لحقت بالجماعة وبالتالى فان سياسة الهضيبى تجاه القصر والنضال الوطنى والعنف لم تكن سياسته وحده بل تشترك فيها هذه القيادات معه [١٨٩]. وكان من

الطبيعى ان يترتب على هذا العداء من الهضيبى وقيادات التنظيم الخـــاص (*) وعلى راسها السندى ان يفقد الهضيبى سيطرته على التنظيـــم الســرى، وان يدخل فى مواجهة معه غير معلنة، وهناك بعض الامثلة البارزة . التى حــاول فيها المرشد العام التنصل من اعمال العنف التي يقوم بــــها هــذا الجــهاز . ويروى طارق البشرى انه عندما عين الملك حافظ عفيفي باشا رئيسا للديــوان الملكى- كجزء من سياستة لاجهاض الحركة الشعبية بعد إلغاء المعـــاهدة - اندلعت المظاهرات تهتف ضد الملك وحافظ عفيفـــى . وهــاجمت صحيفــة "الدعوة" (والتى كانت تعبر عن اراء القاعدة الجماهيرية من شباب الاخــــوان المتحمس) رئيس الديوان الجديد، فما كان من سكرتير عام الجماعـــة عبــد الحكيم عابدين الا ان اذاع بيانا نصه " يقرر المركز العام للإخوان المســلمين ان مجلة الدعوة لاتصدر عنه ولا تنطق بلسانه ولاتمثل سياسته وانها صحيفــة شخصية تعبرعن اراء صاحبها، ولاتتقيد دعوة الاخوان المســـلمين بمانشـــر فيها [١٩٠] ويشير اغلب المؤرخين الى ان موقف الهضيبى من العنـــف ومـــن النضال الوطنى تحدد فى اطار علاقته مع الملك وتوزاناته السياسية الجديـــدة. وفى نفس السياق اعلن الـــهضيبى لمجلـــة "الجمـــهور المصـــرى" يـــوم١٥ اكتوبر ١٩٥١ اى بعد اسبوع واحد من الغاء معاهدة ١٩٣٦، ان اعمال العنف لن تخرج الانجليز من البلاد[١٩١]. واوضح معنى القـــوة التـــى ينـــادى بـــها الاخوان بانها القوة الروحية وليست القوة المادية التى قال انها من اختصـــاص الحكومة، كما صرح تعليقا على احتجاجـــات شـــباب الاخـــوان وقراراتـــهم الخاصة بالكفاح العملى والذى رأوا انه قدي أخـــذ صـــورا غـــير مقاطعـــة الانجليز، ان قرارات الشباب هذه لاتلزم الجماعة ولا قيمة لقرارات تصـــدر من غير المركز العام للاخوان المسلمين [١٩٢]. ومن نفس المنطلـــق صـــرح رئيس شعبة الاخوان بالسويس خلال معركة القتال "بانه ليـــس للاخـــوان اى نشاط فى حركة المقاومة" وان الانجليز يستطيعون استبدال العـــداء التقليـــدى القائم بصداقة انسانية مع مصر . ويشير طارق البشرى الـــى ان الـــهضيبى اوضح بعد ذلك لصحيفة " المصرى" موقفه من المسالة الوطنية بما يعنـــى ان

(*) فى ذلك الوقت كان على رأس النظام الخاص عبد الرحمن السندى يعاونه اربعة هم احمد حسين، مصطفى مشهور، ومحمود الصباغ، واحمد زكى وقد جرى الصراع بين هذه المجموعة وبين الهضيبى واعتبر السندى ان هذا الجهاز هو خلاصة الجماعة ولايمكن الغاؤه .

الاخوان وان لم يقبلوا المفاوضة مع الانجليز فى مبدأ الجـلاء فـهم يقبلونـه بالنسبة الى طريقة تنفيذ الجلاء وتحديد مدته . وفى ذات الوقت ابدأى موافقتـه على اشتراك مصر فى نظام دفاعى او اقليمى مـع بريطانيـا بعـد تحقيـق الجلاء(١٩٣).

ولكن رغم هذه المواقف المناهضة للعنف من جانب المرشد العـام الا ان التنظيم السرى بقى قائما، وتعلق عبد العظيم رمضان على ذلك بأن تعـذر حل التنظيم السرى يرجع الى ارتباطه بفكرة الجـهاد مـن جهـة ولطبيعتـه الخاصة التى تجعله مما يخشى بأسه من جهة اخرى (١٩٤). ويفصل فى هـذا الراى بان الهضيبى كون لجنة للتوصل الى حل وسط بشأن النظام الخـاص لازالة الثنائية بينه وبين النظام العام للجماعة وذلك عن طريق ادماج الاسـر التى تنتمى الى التنظيمين فى قسم واحد يسمى باسم "قسم الأسر". ولكن رغـم ذلك بقيت مسالة الأسلحة الموجودة لدى الجهاز الخاص كما هى ولم يكن فـى وسع اللجنة التى شكلها الهضيبى ان تعمل شيئا بصددها . يصل عبد العظيـم رمضان من ذلك الى قوله بأن التعديلات التى ادخلتها اللجنة علـى النظـام الخاص لم تكن بذات قيمة كبيرة، اذ بقى التنظيم كاملا سليما وبقـى السـندى فيه بل عاد الى قيادته بعد فترة، كما زاد عدده تحت فكرة ان زيـادة العـدد تزيل السرية، وان زادت حدة الثنائية بسبب الخلافات التـى اسـتمرت بيـن الهضيبى وعبدالرحمن السندى (١٩٥). كما يروى احمد عادل كمال ان الفـترة التى تلت محنة ١٩٤٨، قدشهدت محاولات جادة لاعادة تشكيل النظام الخاص وكان هو احد قادتها مع احمد زكى وعبد الرحمن السندى (١٩٦)، ويؤكد علـى مشروعية وجود هذا النظام كجناح عسكرى للجماعة بقولـه (ان نصـوص الاسلام صريحة فى ان الجهاد فى سبيل الله فريضة ماضية الى يوم القيامـة والجهاد فرض عين اذا ديس شبر من ارض الاسلام، فكيف ونحـن لانجـد شبرا حرا من الأرض الاسلام ؟"(١٩٧)، وقد استمرت هذه المحـاولات رغـم تصاعد الخلافات الداخلية، ويثير احمد عادل كمال انه بعد قيام الثورة وفـى بداية عهدها بدا الإخوان فى عملية انشاء نظام خاص جديـدا اطلقـوا عليـه "التنظيم السرى " .

رابعا: أن الضربات المتتالية التى تعرض لها النظام الخاص، بسبب عمليات العنف التى قام بها من قبل السلطة السياسية فى مراحل تاريخية مختلفة قد عرضت جماعة الاخوان المسلمين الى كثير من المحن والازمات مما دع اقياداتها العليا الى محاولات كثيرة للتنصل من مسئولياتهاعن اعمال هذا النظام، بل والعمل ليس فقط على تحجيمه، وانما على توارى دوره حتى يفسح المجال لنمو الدور السياسى الذى ارادت الجماعة ان تكون له الأسبقية فى المراحل اللاحقة . وربما يكون فى اختباء دور النظام الخاص بعض التفسير لظاهرة بروز جماعات العنف الساسى التى شهدتها الحركة الاسلامية فى العقود الاخيرة..

الهوامش

١- د. عفاف لطفى السيد، تجربة مصر الليبراليـــة ١٩٢٢ - ١٩٣٦، م . س، ص ٣٤٥ - ٣٤٦.
٢- أنور الجندى، الاخوان المسلمون فى ميزان الحق، ص ٤٢ .
٣- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢، دار الشروق بـــيروت ط٢، ١٩٨٣ ص ٥٣ .
٤- المرجع السابق، ص ٥٣ .
٥- المرجع السابق، ص ٤٤ .
٦- المرجع السابق، ص ٦٣ .
٧- حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، م . س، ص ٢٠٦ .
٨- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م . س، ص ٥٩ - ٦٠ .
٩- د. عفاف لطفى السيد، تجربة مصر الليبرالية ١٩٢٢ - ١٩٣٦، م . س ص ٣٥٢ .
تشير عفاف لطفى السيد إلى ان هذا الرقم أثار تحديا من جانب خصوم الإخــوان الذين كانوا يقدرون عدد اعضائها بمائتى الف، ولكنها تعلق على ذلك بقولها أنه لما كـــان كثير من الأخوان ينتمون إلى خلايا سرية وآخرون مكلفون بـــالتغلغل فـــى كثـــير مـــن التجمعات السياسية ما امكانهم ذلك بقصد تقويضها من الداخل فكان من المستحيل معرفـــة الأرقام الصحيحة .
١٠- Abdel Moneim said and manfred Wwenner Modern Is Iamic Reform Movem Movem ents : The Mus Lim Brotherhood in Cont empoory Egypt: "The midle Cast Jornal" 36 (3) ete (PP 336 - 361) p 338 .
١١- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م . س، ص ٤٦ .
١٢- ريتشارد ميتشل، الاخوان المسلمون، م . س، ص ٥ .
١٣- د. عفاف لطفى السيد تجربة مصر الليبراليـــة ١٩٢٢ - ١٩٣٦، م . س، ص ٣٥٠ - ٣٥١ .
١٤- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م . س، ٦٥ .
١٥- د. عفاف لطفى السيد، تجربة مصر الليبراليـــة ١٩٢٢ - ١٩٣٦، م . س، ص ٣٤٨ .
١٦- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ - ١٩٢٥، ص ٤٥ .
١٧- د . عفاف لطفى السيد، تجربة مصر الليبراليـــة ١٩٢٢ - ١٩٣٦ م . س، ص ٣٤٨ .
١٨- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م. س، ص ٦٨ .
١٩- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م . س، ص ٦٨ - ٦٩ .
٢٠- المرجع السابق، ص ٦٧ .

٢١- د. عفاف لطفى السيد مصر الليبرالية تجربـــة ١٩٢٢ - ١٩٣٦، م . س، ص ٣٤٨ .
٢٢- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، ١٩٤٥ - ١٩٥٢، م . س، ص ٤٥ .
٢٣- ريتشارد ميتشل، الاخوان المسلمون، م . س ص ١١٨ - ١١٩ .
٢٤- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، ١٩٤٥ - ١٩٥٢، م .س، ص ٤٧ .
٢٥- المرجع السابق، ص ٤٨ .
٢٦- ريتشارد ميتشل، الاخوان المسلمون، م . س، ص ٢ - ٣ .
٢٧- د. عفاف لطفى السيد، تجربة مصر الليبراليـــة ١٩٢٢ - ١٩٣٦ م . س، ص ٣٤٧ .
٢٨- المرجع السابق، ص ٣٢٨ .
٢٩- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ م . س ص ٦٦ .
٣٠- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م . س، ص ٥٤ - ٥٥ .
٣١- د. عفاف لطفى السيد، تجربة مصر الليبراليـــة ١٩٢٢ - ١٩٣٦، م . س، ص ٣٤٩ .
٣٢ - المرجع السابق، ص ٢٤٨ .
٣٣- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م . س، ص ٥٨ .
٣٤- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢، م م . س، ص ٤٩ .
٣٥- ريتشارد ميتشل، الاخوان المسلمون، م . س، ص ٦٣ .
٣٦ - طارق البشرى، م . س، ص ٤٩ .
٣٧- ريتشارد ميتشل، الاخوان المسلمون، م . س، ص ٩٩ . وطارق البشرى ، الحركـــة السياسية فى مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢، م . س، ص ٥١ .
٣٨- Édw ard Mortimer : "Faith and power" Qpcit, pp250 - 251
٣٩ - Ibid; p251
٤٠- ريتشارد ميتشل، الاخوان المسلمون، ترجمة عبد السلام رضوان، مكتبة مدبولى ط١ - القاهرة، مايو ١٩٧٧، ص ص ٢١ - ٢٣ .
٤١- الإمام الشهيد حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، المكتـــب الاســـلامى للطباعـــة والنشر، بيروت ط٤، ١٩٧٩، من ٢٠ .
٤٢- ريتشارد ميتشل، الاخوان المسلمون، م . س، ص ٢٤ .
٤٣- Edward mortimer. Qpcit, p251
٤٤- Ibid , p 252
٤٥- ريتشارد ميتشل، الاخوان المسلمون، م . س، ص ٢٩ .
٤٠ الإمام الشهيد حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، م . س، ص ٧١ .
٤٧- المرجع السابق، ص ٧٢ .
٤٨ - المرجع السابق، ص ٧٢ .

٤٩- الإمام الشهيد حسن البنا، اسلامنا رسالة المؤتمر الخامس ؛ سلسلة صوت الحق، رقم ٥، دار الاعتصام، القاهرة، ص ١٨ .
٥٠- المرجع السابق، ص ١٩ .
٥١- Apdal Maneim said and Momfred w . wenner, Modern Islamic Reform Mavement: The Muslim Brother hood in Contemporary Egypt; opcit; p 340.

٥٢- د. عفاف لطفى السيد، تجربة مصر الليبرالية، م . س، ص ٣٥ .
٥٣- الإمام الشهيد حسن البنا، الرسائل الثلاث دعوتنا، إلى أى شئ تدعو النـــاس، نحـــو النور، كتاب الدعوة، دار الطباعة والنشر الاسلامية القاهرة ١٩٧٧ ص ٨٣ - ٨٤ .
٥٤- المرجع السابق، ص ٨٤ .
٥٥- Jahn I. Espasito. opcit, p78.
٥٦- Ibidi p79 .
٥٧- الإمام الشهيد حسن البنا، الرسائل الثلاث، م . س، ص ٥٨ .
٥٨- فريد عبد الخالق، الأخوان المسلمون فى ميزان الحق، دار الصحوة للنشر، القـــاهرة ١٩٨٧، ص ٢٤٧ .
٥٩- Jahn L.Esposico Jslam in Transition, opcit, pp su - ss .
٦٠- المرجع السابق، ص ٢٤٣ .
٦١- المرجع السابق، ص ٢٤٦ .
٦٢- فى رسالته " دعوتنا" يقول البنا "ووسائل الدعاية الان غيرها بالأمس كذلك فقد كـانت الأمس كلمة فى خطبة أو اجتماع أو كلمة تكتب فى رسالة أو خطاب، أما الان فنشـــرات ومجلات وجرائد ورسالات ومسارح (وخيالات) وحاك ومذياع، وقد سهل ذلك كله ســبل الوصول إلى قلوب الناس جميعهم نساء ورجـــالا فـــى بيوتـــهم ومتـــاجرهم ومصانعـــهم ومزارعهم، لهذا كله كان من واجب اهل الدعوة أن يحسنوا تلك الوسائل جميعا حتى يـأتى عملهم بثمرته المطلوبة" . فى الرسائل الثلاث، ص ١٠ - ١١ .
٦٤- الإمام الشهيد حسن البنا، الرسائل الثلاث، م . س، ص ١١ - ١٢ .
٦٥ - المرجع السابق، ص ٩٧ - ٨٩ .
٦٦- المرجع السابق، ص ٩٩ .
٦٧ - الإمام الشهيد حسن البنا، رسالة المؤتمر الخامس، م . س، ص ٤٩ - ٥٠ .
٦٨- المرجع السابق، ص ٥٠ .
٦٩- حسن البنا، الرسائل الثلاث، م . س، ص (ى) .
٧٠- المرجع السابق، ص ١٦ .
٧١- المرجع السابق، ص ٢١ .
٧٢- المرجع السابق، ص ١٩ .
٧٣- المرجع السابق، ص ٥٩ .

٧٤- الإمام الشهيد حسن البنا، رسالة المؤتمر الخامس، م . س، ص ٤٧ - ٤٨ .
٧٥- المرجع السابق، ص ٣٩ - ٤٠ .
٧٦- المرجع السابق، ص ٢٢ .
٧٧- المرجع السابق، ص ٥١ - ٥٢.
٧٨- المرجع السابق، ص ٤٠ .
٧٩- المرجع السابق، ص ٥٤ .
٨٠- الإمام الشهيد حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، م . س ص ١٤١ .
٨١- الإمام الشهيد حسن البنا، الرسائل الثلاث، م . س، ص ٨٩ .
٨٢- الإمام الشهيد حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، م . س، ص ١٤٣ .
٨٣- المرجع السابق، ص ١٤٣ .
٨٤- الإمام الشهيد حسن البنا، الرسائل الثلاث، ص٦٠ .
٨٥- المرجع السابق، ص ٦٠ .
٨٦- المرجع السابق، ص ٦١ .
٨٧- انظر :

- عبد القادر عودة، التشريع الجنائى الاسلامى مقارنا بالقانون الوضعى (القاهرة، دار التراث، ١٩٧٨) .
- عبد القادر عودة، الاسلام، بين جهل أبنائه وعجز علمائه (القاهرة دار الكتاب العربى، ١٩٥١) .

عبد القادر عودة، المال والحكم فى الاسلام، (القاهرة، المختار الاسلامى) ط ٥ ١٩٧٧ .
٨٩- المرجع السابق، ص ١١٥ .

٩٠- Assaf Hussain "Jslamic movements in Egypt, paieistan Jran" . op cit p 9 .

٩١- Jahn esposito, "Jslam in Tran sition" opcit, p123

٩٢- Yvonne yasbeck "The Quranic Justification par an jslamic Rev alurion : The View of sayyid Qutb" . The Middle East Journal v . I (37); Winter 1983 : (ppiu - 29),p17

٩٤- Yvonne yasbeck Haddad "The Quranic justificatio"ap pp 15-19

٩٥- د محمد احمد خلف الله . الصحوة الاسلامية فى مصر، فى "الحركات الاسلامية المعاصرة فى الوطن العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٧، صص (٣٥ - ٩٩)، ص ٦١ .
٩٦- سيد قطب، معالم فى الطريق، دار الشروق، الطبعة الحادية عشوة، ١٩٨٧ ص ٤٥ - ٤٦ .
٩٧- سيد قطب معالم فى الطريق، م . س، ص ١٢٠، انظر ايضا باب "جنسية المسلم وعقيدته"، نفس المرجع السابق، ص ص ١٤٩ - ١٦١ .
٩٨- المرجع السابق، ص ٥٩ .

٩٩- المرجع السابق، ص ٥٩ .

٩٩- yvonnr Yasbcck Haddad "the Qu ananic Jusification opcit piz

١٠٠- سيد قطب، معالم فى الطريق، م . س . س، ص ١١٨ .

١٠١- المرجع السابق، ص ١٤١ .

١٠٢- المرجع السابق، ص ١٤٣ .

١٠٣- المرجع السابق، ص ١٢١، وراجع ايضا كتابه "المستقبل لهذا الدين" .

١٠٤- فريد عبد الخالق، الأخوان المسلمون فى ميزان الحق، م . س، ص ١٠٩ .

١٠٥- Tarch Jslamic and Jacquelin . Jsmail Government and Polities in Jslam Great Britain Frances pinter (publis hers) pinted 1985 - pp 115 - 111

١٠٦- سيد قطب، معالم فى الطريق، م . س، ص ١٠ .

١٠٧- المرجع السابق، ص ٢١ .

١٠٨- المرجع السابق، ص ٩٨ .

١٠٩- المرجع السابق، ص ٩٩ - ١٠١ .

١١٠- للمرجع السابق، ص ٢٢ .

١١١- المرجع السابق، ص ٥٤ .

١١٢- المرجع السابق، ص ٣٨ .

١١٣- Tarch Jsmail and Jacqueline s . Jsmail govermment and Polities in Jslam op cit pp 111 - 112

١١٤- سيد قطب، معالم فى الطريق، م . س، ص ١٣٥ .

١١٥- المرجع السابق، ص ١٣٦ .

١١٦- المرجع السابق، ص ١٠٥ .

١١٧- المرجع السابق،ص ١٠٥ .

١١٨- tarch Jsmail and Jacdeline s . Jsmail government and polities in Jslam op cit pp112 - 113

١١٩- سيد قطب، معالم فى الطريق، م . س، ٩٦ .

١٢٠- المرجع السابق، ص ٩٦ .

١٢١- حسن اسماعيل الهضيبى، دعاة لا قضاة، كتاب الدعـــوة، دار الطباعـــة والنشـــر الاسلامية، الاسكندرية، ١٩٧٧، ص ٦٤ .

١٢٢- المرجع السابق، ص ٦٩ .

١٢٣- سيد قطب، معالم فى الطريق، م.س، ص ٧٢ .

١٢٤- Assaf Hussain Jslamic movement in Egypt pakistan and Iran opcit p . 11

١٢٥- سيد قطب، معالم فى الطريق، م . س، ص ٨٤ .

١٢٦- المرجع السابق، ص ٦٥ .

١٢٧- olivier curre le Combat pover dieu et L'etat Islamique chez saygid quotb L'inspirateur clu Radicalime Islamique 33 (4) Aoutb L'inspirateur clu Radicalisme Islamique 33 (4) Aout 1983 (pp 688 - 705) pp 684 - 688 Ibid . pp 689 - 691 .

المرجع السابق، ص ٧٢ .
١٢٨- المرجع السابق، ص ٧٢ .
١٢٩- Qbitir Carre le Combat powr Diew et et Jspamique Chy sayyid Quarb l ins pinatewr du Radicalismr Jirami que actuel revar francaic du suen paliti que 33 (4) Aoir 1983 > (pp68 - 205) pp68 - 688
١٣٠- Ibia pp689 - 691
١٣١- Ibia p 692
١٣٢- سيد قطب، معالم في الطريق، م . س، ص ٤٩ .
١٣٣- olivier carre combat power Dieu rt L'etat Islamique Chz sayyid quotb opcit p 296 .
١٣٤- Ibid, pp 696 - 697
١٣٥- Ibid. pp 704 .
١٣٦- حسن البنا، رسالة المؤتمر الخامس . م . س .
١٣٧- حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، م . س ص ١٠٨ .
١٣٨- د . عبد العظيم رمضان، الأخوان المسلمون، والتنظيم السرى، القاهرة، مؤسسة روزاليوسف . ص ٣٧ .
١٣٩- محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون . أحداث صنعت التاريخ، رؤية من الداخل الجزء الأول ١٩٢٨ - ١٩٤٨، دار الدعوة الاسكندرية ١٩٨١،ص ٢٥٨ .
١٤٠- د. عبد العظيم رمضان، الأخوان المسلمون، التنظيم السرى م . س ص ٥٢ .
١٤١- حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية . م . س، ص ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٣، ٢٤٦،.
١٤٢- محمد شوقى زكى، الأخوان المسلمون والمجتمع المصرى، القاهرة مكتبة وهبه ١٩٥٤ .
١٤٣- محمد شوقى زكى، الأخوان المسلمون والمجتمع المصرى، القاهرة مكتبة وهبه ١٩٥٤ .
١٤٣- د. عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى م . س ص ٤٤ .
١٤٤- المرجع السابق، ص ٥٤ .
١٤٥- محمد زكى شوقى، الإخوان المسلمون والمجتمع المصرى، م . س ص ٤ .
١٤٦ د. عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السوى م . س، ص٤٨ - ٤٩ .
١٤٧- المرجع السابق، ص ٤٩ .
١٤٨- المرجع السابق، ص ٥٢ .

١٤٩- المرجع السابق، ص ١٢٩ .
١٥٠- المرجع السابق، ص ١٢٩ .
١٥١- ريتشارد ميتشل، الأخوان المسلمون، م . س، ص ١٠٠ .
١٥٢- المرجع السابق، ص ١٠٠ .
١٥٣- د. عبد العظيم رمضان , الإخوان المسلمون والتنظيم السرى، ص ٦٢ .
١٥٤- المرجع ص ٧٣ .
١٥٥- قضية مقتل النقراشي باشا، شهادة عبد الرحمن عمار بك فى المرجع السابق، ص ٨٣ .
١٥٦- د. عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى، م . س، ص ٦٧ .
١٥٧- لطفى عثمان، قضية مقتل النقراشى باشا من سلسلة المحاكمات التاريخية الكبرى، يناير، ١٩٥٥ .
١٥٨- د . عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى، م . س، ص ٧١ .
١٥٩- د . عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى، م . س، ص ٧٦ .
١٦٠- أحمد عادل كمال، النقط فوق الحروف، م . س، ص ١٧٣ - ١٧٦ . وريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، م . س، ص ١١٦ .
١٦١- د. عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى،م . س، ص ٧٥ .
ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، م . س، ص ١٠٨ .
أحمد عادل كمال، النقط فوق الحروف، م . س، ص ١٨٣ - ١٨٤ .
١٦٢ - ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، م . س،ص ١٠٤، ١٠٩
١٦٣- المرجع السابق، ص ١١٤ وأحمد عادل كمال، النقط فوق الحروف، م . س، ص
١٦٤- د. عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى، م . س، ص ٨٣ .
احمد عادل كمال، النقط فوق الحروف، م، س، س، ص ٢٣٤ .
١٦٥- المرجع السابق، ص ١٩٨ .
١٦٦- ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، م . س، ص ١١٠ - ١١٤ .
١٦٧- د. عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون التنظيم السرى، م . س، ص ٧٧ .
١٦٨- المرجع السابق، م . س، ص ٨٢ .
١٦٩- أحمد عادل، الإخوان المسلمون، النقط فوق الحروف، م . س، ص ١٤٩ .
١٧٠ - المرجع السابق، ١٥٠ .
١٧١- المرجع السابق، ص ١٧٦ - ١٧٧ .
١٧٢- ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، م . س، ص .
١٧٣- المرجع السابق، ص ١١٥ .
١٧٤- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م. س .، ص ٣٦٨ .
١٧٥- أسحق موسى الحسينى، الإخوان المسلمون، م . س، ص ١١٤ .
١٧٦- ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، م . س، ص .، ١ .

١٧٧- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر،م . س، ص ٣٦٩ ز
١٧٨ - ريتشارد ميتشل، الاخوان المسلمون، م . س ص ١٤١ .
١٧٩- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م . س ص ٣٦٩ .
١٨٠- ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون م . س، ص ١٤٦ .
١٨١ - د. عبد العظيم رمضان، الأخوان المسلمون والتنظيم السرى، م. س، ص ٩٥ ز
١٨٢- المرجع السابق، ص .
١٨٤- ريتشارد ميتشل، الاخوان المسلمون، م . س، ص ٣٧٠ .
١٨٦- المرجع السابق، ص ص ٣٧٠ - ٣٧١ .
وانظر أيضا موسى الحسينى، الإخوان المسلمون، م . س، ص ١٢١ - ١٢٢ .
١٨٧- د . عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السـرى م . س، ص ٩٢ - ٩٤
١٨٨- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م . س، ص ٣٧٢ .
١٨٩- د. عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السـرى، م . س، ص ٩٥ - ٩٦
١٩٠- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م . س، ص ٣٧٤ .
١٩١- د. عبد العظيم رمضان، الاخوان المسلمون والتنظيم السرى، م . س، ص ١٩٤ .
١٩٢- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، م . س، ص ٣٧٥ .
١٩٣- المرجع السابق، ص ٣٧٦ - ٣٧٧ .
١٩٤- د. عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى م . س،ص ٩٨ .
١٩٥- المرجع السابق، ص ٩٩ .
١٩٦- أحمد عادل كمال، النقط فوق الحروف الإخوان المسلمون والنظام الخاص م . س، ص ٢٥٩
١٩٧- المرجع السابق، ص ٢٦٣ .
١٩٨- المرجع السابق، ص ٢٩٠ .

الفصل الثالث

الجماعات الراديكالية والعنف السياسى

مقدمة

إذا كانت أى ظاهرة سياسية يمكن تفسيرها من خلال المحيط السياسى والاجتماعى والثقافى الذى تولد فيه، والذى تحدده اللحظة التاريخية، التى يمر بها المجتمع . فإن ظهور جماعات العنف السياسى ذات الطابع "الدينى" (الإسلامى) ارتبط إلى حد كبير بالمرحلة السياسية والاجتماعية التى مرت بها مصر خلال السبعينات، وهو العقد الذى شهد ميلاد أبرز جماعة اسلامية منظمة خارج نطاق الإخوان ممثلة فى جماعة شباب محمد أو ما عرفت باسم "الفنية العسكرية"، وبعدها بسنوات فى ١٩٧٧ ظهرت "جماعة المسلمون" أو التكفير والهجرة، وشهد نفس العام بداية تشكيل تنظيم إسلامى "راديكالى" هو تنظيم الجهاد الذى أعيد بناؤه مرة أخرى فى ١٩٧٩، وكان مسئولا عن أخطر عملية عنف سياسى شهدها تاريخ مصر السياسى الحديث وهو اغتيال الرئيس محمد أنور السادات فى أكتوبر ١٩٨١.

ولعل ما زاد من وزن هذه الجماعات فى تلك الفترة ليس فقط اضطلاعها بأعمال عنف سياسى واجتماعى، وإنما ارتباطها بنمو تيار سياسى إسلامى لايرتبط بالإخوان، وكان له تواجد مكثف بين جيل الشباب خاصة فى الأوساط الطلابية، وهو ما أبرزته انتخابات اتحادات طلاب الجماعات منذ أواسط السبعينات (١٩٧٥-١٩٧٩)(*).

وقد تمثل التحدى الأكبر الذى عبرت عنه جماعات العنف السياسى الإسلامي فى عدم اعترافها بالنظام السياسى والاجتماعى القائم، وسعيها للانقلاب عليه من خلال العنف من ناحية، وفى الخلفية الاجتماعية لغالبية أعضائها والتى جاءت معظمها من أبناء الطبقات الوسطى خاصة من الشباب المتعلم تعليما مدنيا حديثا، وليس أزهريا، مما يعنى إزدياد مظاهر السخط السياسى والاجتماعى لدى جيل جديد، من ناحية أخرى.

فى هذا الاطار قدمت اسهامات عديدة لتفسير ظاهرة الرفض والعنف لدى الجماعات الإسلامية المعاصرة وتحليل أسبابها من خلال السياق السياسى والاجتماعى والتاريخى الذى وجدت فيه، فعلى الصعيد الخارجى

(*) فى صيف ١٩٧٩ صدر مرسوم رئاسى بحل اتحادات الطلبة وتغيير اللائحة الطلابية.

يبرز التحدى الذى تجد الحضارة الغربية للمجتمعات الأقل تقدما، وهـو بعـد قديم جديد لتحليل الظاهرة . ويضاف اليه التداعيات التى شهدتها المجتمعـات العربية بعد هزيمة ١٩٦٧ والتحدى الذى يشكله الصراع العربى الاسـرائيلى على شعوب المنطقة . وعلى الصعيد الداخلى ركزت معظم التفسيرات علـى قضية "التحديث" بكل أبعادها الاجتماعية والسياسية والثقافية، التى تسود هـذه المجتمعات، والتى عرضت النظم السياسية إلى أزمات عديدة مثـل أزمـات الشرعية، و"الهوية" فضلا عن تعثر التنمية الاقتصادية.

التحدى الخارجي:

ينظر كثير من المحللين إلى ظاهرة العنف لدى الجماعات الإسـلامية المعاصرة على أنها جزء من العملية التاريخية التى بدأت منذ أواخر القـرن الثامن عشر مع الاحتكاك المباشر بالحضارة الغربية والذى حدث مع مجـىء الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨.

هذه العملية التى يصفها جمال حمدان فى عمله الضخـم " شـخصية مصر" بأنها عملية حضارية تاريخية مركبة ومسـتمرة، فـيرى أن عمليـة الاحتكاك مع الغرب مرت بثلاث مراحل واضحة، الأولـى، هـى مرحلـة الانبهار الحضارى والانهيار النفسى، فوفق تعبيره "فوجئنا بأننا أقـزام أمـام عمالقة" وكان رد الفعل " مركب نقص" حضاريا شديدا أفقدنا كـل ثقـة فـى تاريخنا وتراثنا وكياننا، ويقيم هذه المرحلة أى المرحلة الأولى - بأنها كـانت مرحلة " التقليد المتهافت" فى مراحل عملية الاحتكاك الحضارى مع الغـوب . ولكنه يشير إلى أن المرحلة الثانية جاءت فى صورة رد فعل عكسى فيقـول " فبعد أن خبرنا ومارسنا دخائل الحضارة الجديدة - زال الانبهار وعادت الينـا بعض الثقة فى أنفسنا وأدركنا فضلنا غير المباشر فى أصول هذه الحضـارة" - ويقف جمال حمدان عند هذه المرحلة التى شهدت صورة أكثر تطرفا مـن الثقة بالذات لتتحول إلى نوع من أنواع الانغلاق على الذات، ويعبر عن ذلـك بقوله "ولكن البعض تطرف فطالب بالرجوع إلى الماضى واشتدت الحركـات السلفية"، ويعلق على ذلك بقوله " فقدانقلب مركب النقـص الحضـارى إلـى مركب عظمة هو فى الحقيقة مركب نقص مقلوب".

ويطرح جمال حمدان رؤيته حول هذه العملية أى الاحتكاك بـــالغرب من خلال وصفه للمرحلة الثالثة التى نجتازها والتى يقول فيها " أن المرحلـــة الثالثة بدأت بسرعة وربما كنا نعيشها اليوم وهى مرحلة " الاتزان "فأدركنـــا إننا لابد أن نستعير، ولكن استعارة رشيدة، استعارة هضم وتمثيل لا إغـــراق وذوبان، واستعارة تمالك لا تهالك " [١] .

ومن نفس المنظور يشير "بسكاتورى" إلى أن هذه العملية مثلـــت رد الفعل الإسلامى على التحدى الحضارى للعالم الغربى والذى مـــر بمراحـــل مختلفة بدأت بالإصلاح وانتهت بالعنف ويرى أن المرحلـــة الأولـــى كـــانت مرحلة "الدفاع عن الذات " من خلال التأكيد على امكانيـــة "التوفيـــق" بيـــن الإسلام وقيم الحضارة الغربية أى إمكانية الوقوف على قدم المساواة . بينمـــا اتسمت المرحلة الأخيرة بالرفض والعنف فى مواجهة هـــذا التحـــدى بســـبب الاخفاق المتتالى فى ايجاد صيغة للتعامل معه . ويشير بسكاتورى إلـــى أنـــه وفق هذا المنظور لعب " الإسلام" دورا محوريا بل قاسما مشتركا فى جميـــع حركات التحرر الوطنى التى شهدتها المنطقة العربيـــة فـــى نضالـــها ضـــد الاستعمار الغربى، ولعل أقوى مثال على ذلك فى حركة بن بيلا لقيادة الثـورة الجزائرية ضد الاستعمار الفرنسى[٢].

ويؤكد "دكمجيان" على نفس المعنى فـــى تحليلـــه لأســـباب انتشـــار الجماعات الإسلامية الراديكالية التى يرى انها استمرار للمحاولات الإســـلامية التى شهدها القرن الماضى كرد فعل مباشر على التحـــدى الغربـــى، والتـــى كانت أبرزها محاولات جمال الدين الأفغانى على وجه التحديد، ويضيف اليها الاخفاقات التى شهدتها الحقبة الليبرالية فى مصر خاصة فى ترســـيخ قيـــم " العلمانية". ويربط دكمجيان بين هذا العامل وهزيمة ١٩٦٧ التى زادت مـــن قسوة هذا التحدى . ولقد أدت هذه الهزيمة من وجهة نظر "دكمجيـــان" إلـــى أزمة شرعية واجهتها أغلب النظم السياسية فى المنطقة كما أبـــرزت اخفـــاق الأيديولوجيات السياسية التى تبنتها النخـــب الحاكمـــة مثـــل " الناصريـــة" و" البعثية" وهو ما ساعد الجماعات الإسلامية المعاصرة على تقديـــم "الإســـلام" كبديل عقائدى لهذه الأيديولوجيات[٣].

وفى دراسته عن "الاحياء السياسى الإسلامى، دراسة حالـــة لمصر" أكد نزيه الأيوبى عن نفس المعنى حيث رأى أن الحركة الإســـلامية

المعاصرة وهي رد فعل ثقافي على الأيديولوجيات المنقولة من الغرب مثل " الماركسية" و"الاشتراكية" وغيرها لأن " الإسلام" ظل محددا أساسيا في ثقافة الشعب، كما يربط بين ازدياد عنف الرد الإسلامي على التحدي الغربي وبين الأثر النفسي الذي تولد عن هزيمة ١٩٦٧ وهو أثر يرى أن حرب ١٩٧٣ رغم ما حققته من بعض الإنجازات السياسية لم تستطع أن تمحوه، ويرجع ذلك إلى عاملين، الأول، هو عدم أحساس الجماهير بالانتصار الشامل في ١٩٧٣، والآخر، يتمثل في التناقضات السياسية العديدة التي خلفتها الحرب الأخيرة والتي كان أبرزها المعارك التي خاضها النظام مع قوى اليسار بمختلف فصائلها والتي شجعت بدورها على نمو التيار الديني[٤].

وتتفق هذه التحليلات للبعد الخارجي في تفسير ظاهرة العنف التي احتاجت الحركة الإسلامية المعاصرة مع ما أشار إليه د. سعد الدين إبراهيم في دراساته الهامة عن الجماعات الإسلامية " الراديكالية"، إذ رأى التحديات الخارجية وأبرزها هزيمة ١٩٦٧ والاخفاقات المتتالية للنظم السياسية في اكتساب الولاء الجماهيري إلى جانب الفراغ الأيديولوجي الناتج عن عدم قدرة الأيديولوجيات اليسارية والليبرالية على ترسيخ قيمتها في الثقافة التقليدية للمجتمع قد أتاحت لجماعات الإسلام السياسي الفرصة لسحب البساط من تحت أقدام جميع القوى السياسية الموجودة[٥].

التحدي الداخلي:

بالرغم من طرح مداخل عديدة لتحليل ظاهرة العنف لدى الجماعات الإسلامية المعاصرة من زاوية التحدي الداخلي الذي تواجهه أغلب المجتمعات التي في سبيلها للتقدم، فسوف نركز هنا على المدخل الخاص " بالتحديث" فعمليه التحديث في معظم بلدان المنطقة ولدت متعثرة وتعرضت لكثير من الأزمات، وأحدثت صراعات داخلية حادة كما نتجت عنها - بسبب الاخفاقات المتتالية التي منيت بها - أزمات عديدة بعضها سياسي عانت منه النظم السياسية الحاكمة، مثل أزمة الشرعية، وأزمة الهوية، وغيرها، وبعضها خاص بالمجال الاجتماعي الاقتصادي، فشهدت نفس المجتمعات أزمات عديدة في مجال التنمية . ويرجع كثير من الباحثين السياسية ظهور جماعات العنف الإسلامي إلى فشل النظم السياسية في قيادة عملية التحديث،

ومن ثم ينظر إلى هذه الظاهرة على أنها صورة من صـــور الرفــض لــهذا الاخفاق.

يرى مايكل هادسون فى دراسته عن "الإسلام والتنمية: الدين والتغــير الاجتماعى- السياسى" . إن ظاهرة " الاحياء الدينى" على المستوى السياســى هى نوع من الارتداد على "التحديث" أوكما يشير اليــه " الموننــد"، و"بــاول" "بالتنمية السلبية" إذ أنه وفقا للمعايير الغربية تعتبر "العلمانية" معيارا أساســيا وجوهريا فى عملية "التنمية السياسية" . وبالتالى فإن الاخفاق فى التحول نحــو هذا الاتجاه يعد نوعا من أنواع الارتداد على مجمــل عمليــة التنميــة مــن المنظور التحديثى".

وقدمت اسهامات عديدة من كثير من علمــاء السياســة [٦] لتحليــل الاشكالية الخاصة بالعلاقة بين "الإسلام" كنظام أساسى للقيم فى المجتمــاعت العربية والإسلامية وبين"العلمانية"كمفهوم أساسى من مفاهيم التنمية السياســية، ورأى البعض امكانية التحول من التقليدية إلى الحداثة مــن خــلال التغيــير التدريجى فى الاتجاه المعرفى السائد أى الــ "Poradign" ومن ذلك ما قدمــه " دونالد سميث" "Donalde Smith" عن "الإسلام" كدراسة حالة لامكانيــة التغيــير القيمى بما يتوافق واحتياجات المجتمعات العلمانية الحديثة.

وفى دراسته الهامة التى قدمها عام ١٩٦٣ تحت عنــوان "سياســيات التغيير الاجتماعى فى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا "يشير" مانفريد هــالبرن" إلى الأثر المزدوج الذى يمكن أن تحدثه عملية التحديث، فمن ناحية قــد يتــم ادماج الدين والقيم التقليدية تحت تأثير التحولات الهائلــة لعمليــة التحديــث وتحت ضغط متطلبات الطبقة الوسطى " الجديدة " كما يســميها " هــالبرن"، والتى يفترض فيها ان تقود عملية التحديث . ولكنه فى المقابل يشير إلــى أن هناك احتمالا آخر بان تؤدى نفس العملية إلى رد فعل عكسى يفسح المجــال لظهور الحركات الاجتماعية الشمولية، التى تعبر من وجهة نظره عن نــوع من الاحباط الاجتماعى والنفسى فى مواجهة التغييرات التى تستلزمها عمليــة التحديث . ومن هذا المنظور يرى " هالبرن" أن الحركات الدينية "الشــعوبية" كما يصفها هى رد فعل سلفى على عملية التحديــث، وأنــها مــن الزاويــة الاجتماعية تعبر عن أزمة الطبقة الوسطى[٧].

وأرجع جيمس بسكاتورى[8] أسباب "الاحياء الإسلامى" إلـــى أزمــة التنمية التى شهدتها معظم المجتمعات العربية والإسلامية والتى ســبببت مـــن وجهة نظره ضغطا على نمط الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياســية أدى إلى الارتداد إلى الرموز التقليدية فى المجتمع وأهمها الرموز الدينية، ويركـــز بسكاتورى على عملية التحضر "Urbaniz ation" وما أدت اليه مـــن تناقضـــات حادة بين الريف والمدينة، فيشير إلى أن هذه العملية اتسمت بسرعة التحضـــر بشكل يكاد يكون عشوائيا، وهو ما ظهر من خلال ارتفاع نسبة الهجرة مـــن الريف إلى المدن مما يشكل ضغطا كثيفا على الأخــيرة . وقــد أدى ازديـــاد معدل السكان الحضريين إلى معاناة المدن العربية – والإسلامية من مشكلات اجتماعية بسبب ارتفاع نسبة التضخم خاصة مع تحــول معظــم المـــهاجرين الزراعيين من الريف إلى سكان حضريين فقراء يعيشون على هـــامش هـــذه المدن فضلا عن الارتباك الذى ظهر على مستوى " القيم" "Values" الحاكمـــة للمجتمع بسبب التناقض بين القيم الريفية والمدينية، وتخلـــف الريـــف عـــن المدنية . هذه الظروف مجتمعة والتى تثيرها أزمة التنمية أدت إلـــى ازديـــاد نسبة الاحباط الاجتماعى سواء بالنسبة للطبقـــات الاجتماعيـــة الجديـــدة ذات الأصول الريفية بعد ازدياد طموحها الاجتماعى والسياسى من جراء حياتـــها فى المدن، أو بالنسبة للطبقة الوسطى المدينية التى شكلت الــــهجرة الريفيـــة ضغطا عليها . ويسترشد بسكاتورى بما ذهب اليه د. سعد الدين إبراهيم مـــن أن الغالبية العظمى من المنتمين إلى الجماعات الإسلامية تنتمى اجتماعيا إلـــى أصول ريفية أو تشكل الجيل الأول من مهاجرى الريف الذين ولدوا بـــالمدن . ويقول حامد أنصارى فى دراسته الميدانية بعنوان " الجهاد الإســـلامى فـــى السياسات المصرية (أن "جماعات الجهاد الإسلامى " كان لها قبـــول عنـــد الشباب من ذوى الأصول الريفية، والمهاجرين إلى المدن الذين وجدوا أنفسهم فى وضع متدنى فى المجتمع الحضرى)[9] .

ويثير "هيردكمجيان" القضية من زاوية أزمــــة الشـــرعية[10] التـــى تعرضت لها معظم النظم السياسية فى المنطقة العربية والإسلامية، فيشير إلى أن عملية بناء "الشرعية" تعتبر واحدة من أهم العوامل فـــى بنـــاء " الدولـــة القومية الحديثة" ووفق هذه النظـــرة اعتـــبر دكمجيـــان انتشـــار الجماعـــات الإسلامية المعاصرة بمثابة نوع من رد الفعل على اخفاق النخبة السياسية فـــى

بناء نظام عام يحظى "بالشرعية"(١١) . ويعزو "بسـكاتورى"– فـى معـرض تحليله لأزمة الشرعية – الأسباب إلى الضعف المؤسسى لأغلب هذه النظـم والمسئول عن تدنى مستوى أدائها وجعلها تعتمد على مصادر للشرعية تخرج عن اطار العقلانية وتميل إلى المصادر التقليدية وأهمها الدين، وهو مـاجعل "الإسلام" فى كثير من الأحيان مصدرا أساسيا للشرعية فى المجتمـع سـواء كان لاضفاء الشرعية على النظام أو للتعبير عن المعارضة مثلما ظهر فـى حركات الاحتجاج الاجتماعى ذات الطابع الدينـى . ويضيـف "بسـكاتورى" أزمة "الهوية" أو الانتماء "Idendity Crisis"، الذى يسميها "دانيل بيـل" "Daniel Bill" (بالشكل الجديد "للتوحد" الذى يربط حاضر الفرد بالجماعة والتـاريخ) . وتنتهى هذه التحليلات إلى القول بأن الجماعات الإسلامية المعاصرة تعبر فـى أحد جوانبها عن البحث عن الانتماء بالرجوع إلىالماضى والتاريخ(١٢).

هذه هى بعض المداخل النظرية التى اهتمت بتقديم تفسيرات مختلفـة لظاهرة انتشار الجماعات الإسلامية العنيفة على مدى العقدين الأخيرين . وقد ركزت هذه المداخل على العوامل الموضوعية سواء الخارجيـة أو الداخليـة التى ترى أنها ساهمت فى تغذية هذه الظاهرة . كما اهتمـت بوضعـها فـى اطار سياقها التاريخى والسياسى والاجتماعى والثقافى.

ولكن تبقى إلى جانب هذه المداخل والتفسـيرات مسـاحة للعوامـل الذاتية الخاصة بالحركة الإسلامية نفسها وبعناصرها المختلفة والتى تشـكلت عبر مراحل تطورها التاريخى . وكان لهذه العوامل "الذاتية" بدورها أثر ليس فقط فى ظهور الجماعات الراديكالية ولكـن فـى اتسـامها بطـابع العنـف والرفض.

وإذا عدنا هنا إلى سياق تطور الظاهرة فى مصر المعاصرة، يمكـن القول – امتدادا لما سبق – أن مؤلفات سيد قطب، خاصة كتابيه " فى ظـلال القرآن، ومعالم فى الطريق "، وكان لها دور كبير فـى التحـولات الفكريـة والتنظيمية التى طرأت على الحركة الإسلامية والتى أدت بشكل عـام إلـى تغيير شكل الخريطة الحركية لها وبروز جماعات وتنظيمات جديـدة تركـز حركتها حول مبدأ "الجهاد الإسلامى" الذى احتل مكانا محوريا مـن كتابـات قطب . وقد ترجم ذلك فى شكل عنف سياسى من قبل الجماعـات الجديـدة بحيث شكلت ظاهرة من أهم الظواهر السياسية والاجتماعيـة التـى شـهدها

المجتمع المصرى فى حقبة السبعينات واستمرت حتى وقتنا الراهن. ومن ناحية أخرى، أدى القمع الذى شهدته جماعة الإخوان المسلمين فى فترة الستينات إلى ابراز أكثر العناصر ثورية وميلا للعنف ورفضا للتصالح مع النظام . وهى العناصر التى شكلت الخريطة التنظيمية الجديدة للحركة الإسلامية.

وقد كانت الستينات هى الحقبة التى شهدت التشكيل الجنينى للجماعات الإسلامية " الراديكالية" . غير أنه بالرغم من نمو هذه الجماعات خارج نطاق جماعة الإخوان المسلمين، إلا أنها ظلت هى الجماعة الأم التى خرجت من تحت عباءتها الجماعات الراديكالية، فأغلب تيارات الجماعات الجديدة كانوا أعضاء فى جماعة الإخوان المسلمين وأمضى الكثيرون منهم فترات طويلة فى السجون بسبب هذا الانتماء، فضلا عن أن كتابات سيد قطب المنظر الإخوانى ظلت فى مقدمة المراجع الفكرية التى تأثرت بها الجماعات الجديدة . وفى ذلك يشير صالح الوردانى فى تأريخه لواقع الحركة الإسلامية فى السبعينات والذى يقدم فيه رؤيته من داخل الحركة الإسلامية أنه (عندما احتوت المعتقلات العناصر الإسلامية مرة أخرى فى منتصف الستينات، وصدر قرار باعتقال كل من سبق اعتقاله بدأت تبرز بين الإسلاميين تيارات جديدة وبدأت مؤشرات الصراع تطفو على السطح بين الجيل القديم والجيل الجديد، الجيل المتمثل فى شيوخ الإخوان وكوادرهم الذين يتمسكون بالخط التقليدى للجماعة الذى وضع أسسه ومعالمه "حسن البنا" والجيل الجديد المتمثل فى الشباب الذين تأثروا بأطروحات سيد قطب وأفكاره التى طرحها فى كتاب "معالم فى الطريق" ولقد كانت تلك هى بداية عملية التفريخ فى الواقع الإسلامى بمصر والتى فرضت نفسها نتيجة للمتغيرات السياسية والاجتماعية التى وقف أمامها الإخوان جامدين رافضين التخلى عن خطهم التقليدى)[١٣].

المبحث الأول
نشأة الجماعات الراديكالية وتطورها

شهدت سنوات السبعينات ظهور عدد من التنظيمات والجماعات التي تحمل رؤيتها ومنهجها الخاص في التعامل مع الواقع السياسي والاجتماعي، خلافا لما تتبعه جماعة الإخوان المسلمين . ورغم تعدد التنظيمات والجماعات إلا أننا سوف نركز هنا على أهمها وهي "جماعة شباب محمد"- أو الفنية العسكرية - التي كشف وجودها عام ١٩٧٤ وجماعة "المسلمون"- أو التكفير والهجرة"- عام ١٩٧٧، وتنظيم الجهاد عام ١٩٧٩ والذي كان مسئولا عن اغتيال الرئيس السادات في ١٩٨١، ثم أخيرا، "الجماعة الإسلامية".

١- جماعة الفنية العسكرية:

هي جماعة "شباب محمد" ولكنها عرفت إعلاميا باسم "الفنية العسكرية" بسبب قيامها في ١٩٧٤ بالهجوم على كلية الفنية العسكرية، مما تسبب في مقتل ١١ فردا وجرح ما يقرب من ٢٧ شخصا [١٤]، في أثناء اجتماع بعض القيادات السياسية المصرية للاستماع إلى خطبة يلقيها رئيس الجمهورية وقتئذ.

وتعد جماعة "الفنية العسكرية" أول محاولة جماعية منظمة لتشكيل تنظيم يعتنق أفراده فكرة "الجهاد" وتهدف إلى قلب نظام الحكم . كما كانت هي أول جماعة تصطدم بالسلطة في عهد الرئيس السادات . ويشير د. سعد الدين ابراهيم إلى أن (الجهاد هو المحدد الاساسي لايديولوجية الجماعة من أجل اقامة الدولة الإسلامية) ويعني هذا على المستوى الفكري أن الجامعة تختلف مع العقيدة التي تحكم معظم النظم السياسية العربية القائمة بما فيها مصر، أما على المستوى السياسي، فإن أيديولوجية "الجهاد" تتحول إلى تنظيم يقود بالضرورة إلى الصدام مع السلطة والنخبة الحاكمة لتغيير شكل النظام القائم [١٥].

وقبل تقديم قراءة لأفكار الجماعة يجدر الإشارة إلى عدد من الملاحظات الهامة:

- ان قيادة الجماعة التى تمثلت فى الدكتور صالح سرية الفلسطينى الأصل لعبت دورا محوريا فى تشكيل أفكار جماعة الفنية العسكرية وبلورة حركتها السياسية من خلال مؤلفه "رسالة الايمان" وهو كتيب يقع فى حوالى ٦٠ صفحة ويعتبر الوثيقة الفكرية الأساسية للجماعة.

- ان جماعة الفنية العسكرية التى تشكلت فى بداية السبعينات ليست هى الجماعة الأولى التى ترجمت فكرة "الجهاد الإسلامى" إلى رؤية سياسية واستراتيجية حركية فحسب وانما ظلت هى الأساس الذى تولد عنه تنظيم "الجهاد" بتفريعاته المختلفة الذى ظهر فى النصف الثانى من السبعينات رغم التحولات الهيكلية التى طرأت عليه بفعل الواقع السياسى والأمنى.

- ان تحليل أفكار الجماعة سواء من خلال "رسالة الايمان "أو كما جاء على لسان أعضائها من واقع محاضر التحقيق التى أجريت معهم أو من خلال الدراسات الاجتماعية التى تناولت الجماعة، تكشف عن وجود نقاط جوهرية حاسمة هى التى صاغت المحددات الفكرية للجماعة، وحددت خطابها السياسي، بل وظلت هى نفس النقاط التى أفكار جميع مجموعات تنظيم "الجهاد" رغم الاختلافات حول بعض التفصيلات أو الجزئيات.

وهذه النقاط يمكن تلخيصها فى الآتى:

* العداء الشديد للغرب حضاريا وسياسيا والوقوف موقف الخصومة منه.

* تكفير النظم السياسية القائمة وربطها بشكل مباشر بالتبعية للغرب.

* رفض الفلسفتين الرأسمالية والاشتراكية وما يتولد عنهما من نظم سياسية واقتصادية، وطرح "الإسلام" بديلا عنهما.

* اعتبار الصراع العربى الاسرائيلى الذى يكتسب بعدا دينيا باعتباره صراعا بين المسلمين واليهود - من وجهة نظر الجماعة - أحد المحاور الأساسية التى يدور على أرضيتها الصراع مع النظم الحاكمة . وربما ليست مصادفة أن يكون قائد أول جماعة اسلامية راديكالية فى مصر فلسطينى الأصل بل وأحد الأعضاء المؤسسين لحركة "فتح" واحد

مسئوليها العسكريين وبالتالى لعبت شخصية قائد الجماعة "صالح سرية" دورا فى التوجيه السياسى لحركتها.

صالح سرية ورسالة الإيمان:

صالح سرية هو مؤسس الجماعة، حاصل على دكتوراه فى العلوم، وولد فى يافا وهاجر مع أسرته عام ١٩٤٨ إلى العراق، ودرس بالقاهرة ثم التحق بالكلية الحربية بالعراق . انتمى إلى جماعة الإخوان المسلمين قبل أن يرتبط بحزب التحرير الإسلامى تمردا على النهج التقليدى للجماعة فى العمل السياسى . وأثناء إقامته بالعراق رفض الاشتراك فى حرب ضد الأكراد[١٦]، وكان على علاقة شخصية بالأكراد نتج عنها اتفاق سرى بينهم مؤداه أن ينضم الأكراد إلى جماعة الإخوان المسلمين فى حالة نجاح حركة الإخوان فى العراق . وكان صالح سرية قد انضم إلى تشكيلات الإخوان بالعراق حين بلغ من العمر الخامسة عشرة، وكان أحد قيادات الإخوان المسلمين المعلنة فى العراق بعد توجيه الضربة للاخوان المسلمين فى مصر عام ١٩٦٥، وحرض على محاولة لقلب نظام الحكم فى العراق ولكنها فشلت، فهرب منها إلى سوريا حيث أقام مايقرب من العام ثم انتقل بعد ذلك إلى مصر واتصل بقيادات الإخوان المسلمين .. وهو يحمل نفس المنهاج الذى فشل فيه العراق وهو منهاج يعتمد على العمليات العسكرية السرية للوصول إلى السلطة [١٧]، وقربه ذلك فى النهاية من الخط السياسى لحزب التحرير الإسلامى . وقد عرض سرية على بعض كوادر الإخوان الذين خرجوا من السجن استراتيجية حزب التحرير واستطاع صالح سرية أن يحول "طلال الانصارى"- الذى كان قد بدأ فى تشكيل جماعة سرية وأصبح يعد من أهم قيادات جماعة الفنية العسكرية – إلى أفكاره [١٨] . وقد نجح صالح سرية فى تشكيل خلايا سرية فى القاهرة والاسكندرية عرفت باسم الأسر وكان أغلب أعضائها من طلاب الجامعات.

وتجدر الاشارة إلى أن صالح سرية كان أحد أعضاء الإخوان المسلمين فى الأردن، ثم انضم لحزب التحرير الإسلامى، وبعد هزيمة ١٩٦٧ التحق بتنظيمات فلسطينية متعددة كان لها ارتباط ببعض النظم العربية التى أطلق عليها صفة الثورية فى هذه المرحلة مثل النظامين العراقى

والليبى [١٩] . ولاشك أن التجربة السياسية لصالح سرية لعبت دورا كبيرا فى تشكيل أفكاره وتوجيهها سياسيا خاصة فى ظل واقع الاحتلال الاسرائيلى الذى عانى منه بشكل مباشر بصفته فلسطينيا.

كما أن الانتماء السابق لجماعة الإخوان جعل كثيرا من الباحثين يؤكدون على الصلة بين جماعة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية الراديكالية، ومن ذلك يشير د. سعد الدين إبراهيم فى تعليقه على جماعة الفنية العسكرية (ان هذه الجماعة تأتى ضمن الجماعات المتعددة التى بدأت تنمو تحت أسماء عديدة منذ الستينات وكثير من هذه الجماعات ومن ضمنها هذه الجماعة لها صلة مباشرة أو غير مباشرة بجماعة الإخوان المسلمين)[٢٠]، ويضيف (ان جماعة الفنية العسكرية قد تأثرت من الناحية الفكرية بكتابات الإخوان خاصة حسن البنا وسيد قطب إلى جانب اثنين آخرين كان لهما تأثير بارز على تشكيل أفكارهم أحداهما باكستانى هو أبو الاعلى المودودى والثانى ايرانى هو على شريعاتى)[٢١].

إيديولوجية الجماعة:

تعتبر إيديولوجية الجماعة إلى حد كبير انعكاسا لأفكار مؤسسها، وقد بلور صالح سرية أفكاره حول عدة محاور أساسية يحدد من خلالها موقف الجماعة من نظم الحكم القائمة وأسلوب مواجهتها، كما يطرح فى المقابل رؤيته حول الدولة الإسلامية.

تصف "رسالة الإيمان" نظام الحكم القائم بقولها (إن الحكم القائم فى جميع بلاد الإسلام هو حكم كافر، فلا شك فى ذلك) [٢٢]، ويستند فى ذلك إلى قاعدة "غلبة الأحكام" التى يصل من خلالها إلى تكفير الدولة فيقول (دار الإسلام عند الفقهاء هى الدار التى تكون فيها كلمة الله هى العليا ويحكم فيها بما أنزل الله حتى ولو كان كل سكانها من الكافرين)، ويدلل على ذلك بانه حين "فتحت" مصر أصبحت دار إسلام مع أن سكانها كانوا كافرين . ودار الحرب عند سرية (هى الدار التى تكون فيها كلمة الكفر هى العليا ولا يحكم فيها بما أنزل الله ولو كان كل سكانها من المسلمين)[٢٣]

ومن هنا، فإن السبيل لتغيير الحكم (الكافر) عند سرية هو "الجهاد" (فالجهاد لتغيير هذه الحكومات وإقامة الدولة الإسلامية فرض عين على كل

مسلم ومسلمة لأن الجهاد ماض إلى يوم القيامة)[٢٤])، والجهاد (هو الطريق لاقامة الدولة الإسلامية لأنه لا يجوز موالاة الكفار والأنظمة الكافرة)[٢٥].

وقد ترتب على ذلك تحديد موقف الجماعة من قضيتين أساسيتين تتعلقان بشكل الحكم وهما قضيتا " الديمقراطية"و"الحزبية" اللتين تتخذ "رسالة الايمان" منهما موقفا رافضا، فعن الديمقراطية يقول سرية في رسالته (أن الديمقراطية منهاج للحياة مخالف لمنهاج الإسلام،ففي الديمقراطية أن الشعب هو صاحب السلطة في التشريع يحلل ويحرم ما يشاء في حين أن الشعب في الإسلام لا صلاحية له على تحليل الحرام وتحريم الحلال، ولو أجمع الشعب كله على ذلك .. وقل مثل ذلك على كل المناهج الأرضية الأخرى) [٢٦]، وبنفس المنطق يحدد موقفه من التعدد الحزبي فيشير إلى ان (كل من اشترك في حزب عقائدي فهو كافر لاشك في كفره، فهذه الأحزاب لها عقائد ومناهج مخالفة لعقائد الإسلام، فمن آمن بها دل على أنه يفضلها على عقائد ومناهج الإسلام وهذا كفر) [٢٧]، ويقوده ذلك إلى التفرقة بين مايسميه بحزب الله وحزب "الشيطان" فيقول (أصبح واضحا الآن أن هناك حكومات وأحزابا وجماعات كافرة، وفي مقابلها جماعات تعمل لاقامة الدولة الإسلامية هناك إذن حزب الشيطان وحزب الله)[٢٨].

ويبقى في مجال الحديث عن الدولة وشكل الحكم، الموقف من مؤسساتها وأجهزتها المختلفة في مختلف المجالات . وهذه لايرفض سرية التعامل معها بشكل مطلق، وانما يضع حدودا وشروطا على كيفية التعامل معها واستخدامها لتحقيق الهدف الأعلى للجماعة وهو اقامة الدولة الإسلامية . ويلخص سرية هذه الشروط في ثلاثة، فوفق تعبيره (يجوز للمسلم أن يكون موظفا أو ضابطا أو وزيرا أو حتى رئيسا للدولة في هذه الدولة الكافرة، ومع ذلك يكون مؤمنا كامل الايمان إذا كان واحدا من ثلاثة[٢٩]:

١- إذا كان واضحا في عقيدته مصرحا بانه يعمل لاقامة الدولة الإسلامية .. ففي الدولة التي تسير على النظام الديمقراطي، إذا تكونت جماعة اسلامية أو حزب إسلامي جاز له المساهمة صراحة بالانتخابات ودخول البرلمان والمشاركة في الوزارات إذا كان صريحا بأن يسعى عن هذا الطريق للوصول إلى السلطة وتحويل الدولة إلى دولة اسلامية.

٢- إذا كان العلن غير ممكن، يجوز للشخص أن يدخل مختلف اختصاصات الدولة بأمر من الجماعة الإسلامية ويستغل منصبه لمساعدة هذه للحصول على السلطة أو التخفيف عنها فى حالة المحن ولا مانع أن يصبح وزيرا حتى مع حكم طاغية.

٣- إذا لم يكن فى جماعة اسلامية، وقد وطد العزم على أن ينضم إلى الجماعة الإسلامية الحقة حين يجدها ويستغل منصبه فى افادة الإسلام والمسلمين.

والواقع أن هذا الموقف من مؤسسات الدولة لايخلو من البراجماتية السياسية رغم مضمونه العقائدى نقطة تميز أفكار سرية عن باقى الجماعات الأخرى- كما سيأتى بعد ذلك - والتى ترفض البقاء مع مؤسسات الدولة تحت أية شروط . وربما يعود هذا الموقف المرن - إلى حد ما - الذى يتخذه إلى الطابع الأكثر عصرية لحزب التحرير الإسلامى الذى انتمى اليه.

وإذا كان هذا هو موقف جماعة "الفنية العسكرية" من الدولة ونظام الحكم - كما بدا من أفكار سرية - فما هو موقفها من باقى أفراد المجتمع ؟ . بداية تحكم الجماعة على المجتمعات القائمة بشكل عام بأنها فى مرحلة "جاهلية" (أن المجتمعات كلها مجتمعات جاهلية)[٣٠]، ولكنها تقف أمام الافراد لتضع معايير للحكم على كفر الفرد . فيتساءل سرية فى رسالة الايمان (إذا ثبت أن هذه الحكومات كافرة وأن هذه المجتمعات جاهلية، فهل كل فرد فيها كافر؟) [٣١]، فيقرر أن معيار الحكم على فرد هو عدم موالاته للحكومة الكافرة . ولكن الملاحظ أن هذا المعيار فضفاض ويتسم بالعمومية الشديدة بحيث يترك مساحة واسعة للبلبلة واصدار أحكام عامة بالكفر على الأفراد، ويتضح ذلك من الأمثلة التى أوردها حول تكفير الأفراد ومنها(كل من ينفذ أوامر الحكومة الكافرة طواعية دون انكار، فهو كافر سواء كان مخبرا أو شرطيا أو ضابطا أو محققا أو قاضيا أو صحفيا [٣٢] .. كل فرد من أفراد الشعب رضى بقوانين الدولة ولم ينكرها ووقف موقف اللامبالاة فيها فهو كافر، لأن كل هؤلاء قد فضلوا شريعة البشر على شريعة الله، وهذا كفر لأنهم اتخذوا آلهة من دون الله وحكموا بغير ما أنزل [٣٣] .. كل من اعترض على حكم من أحكام الله ولم يرض عنه فهو كافر، وعلى هذا كل من كتب ضد الحدود الشرعية فهو كافر كفرا صريحا مبيحا دم صاحبه وتطلق منه

زوجته ولا يصلى عليه ولا يقبر فى مقابر المسلمين ولا يرث ولا يورث [٣٤] .. وينطبق نفس القول على من اتهم الدين بالتخلف والرجعية أو اتهم المتدينين بنفس الأوصاف لأنهم متمسكون بالدين، وأمثال هؤلاء كفار، وينطبق ذلك على كل من يعترض على المظاهر الإسلامية الثابتة كالكتاب والسنة، والذين يعترضون على ملابس السيدات المسلمات المحتشمة وكذلك من يعترضون على تربية اللحية..) [٣٥].

ويمكن ابداء ملاحظتين حول هذا التصنيف الذى قدمه سرية فى "رسالة الايمان" الأولى، أن هذا التصنيف قد يطول كل فرد من أفراد المجتمع لاينضم إلى جماعة اسلامية أو يعمل على اقامة دولة اسلامية، وبهذا المنطق يصبح غالبية الأفراد كفارا طالما عملوا فى أجهزة الدولة دون هذا الالتزام الذى وضعه سرية . والأخرى، أن الحكم بالكفر على الأفراد لايفرق بين الشكل والمضمون، فإنكار الكتاب والسنة يتساوى مع انتقاد الملابس(المحتشمة) والاعتراض على اللحية فى الحكم على "كفر" الفرد واباحة دمه . ومن هنا فإن خطورة الأفكار التى طرحها سرية واعتنقتها جماعة الفنية العسكرية تكمن فى تعرضها لمسألة تكفير الأفراد بعد تكفير الدولة بشكل يقترب من العمومية حتى رغم عدم اعلانها الصريح لقضية "التكفير" التى حكمت سلوك بعض الجماعات الأخرى . مثل "جماعة المسلمون" فالمضمون قد يتقارب فى النهاية رغم اختلاف التفاصيل واختلاف الاستراتيجية الحركية[٣٦].

البديل الإسلامى عند سرية:

يقف سرية موقف الرفض من جميع المذاهب السياسية التى تخرج عن الاطار الإسلامى بكل مايتولد عنها من نظم سياسية واقتصادية واجتماعية، ويقول سرية عن "الاشتراكية " فى رسالة الايمان (الاشتراكية مثل آخر، فالإسلام ينص على أن المال مال الله والناس مستخلفون فيه فليس لهم التصرف فيه إلا وفق ما أمر الله لأنه مال الله بينما ترى الاشتراكية أن المال مال المجتمع والدولة .. فى حين ترى الرأسمالية أن المال ملك الأفراد يتصرفون فيه وفق مايشاؤون ولاحق لأحد حتى الدولة أن تتدخل فى هذه الحرية .. فكل من الاشتراكية والرأسمالية إذن تناقض الإسلام فى أصلها

وليست القضية متوقفة على اقتصاد، إذ أن لكل منهما مبدأ شاملا لجميع أمـور الحياة [٣٧].

وفى المقابل لايطرح سرية تصورا كاملا عن شكل الحكم فى الدولـة الإسلامية وانما يكتفى بوضع مبادىء عامـة دون تحديـد لطبيعـة النظـام السياسى والاقتصادى وشكله المؤسسى. وفى ذلك يقول سـرية (ليـس فـى الإسلام كما توهم كثيرا من الدعاة مكان لنظم جامدة مفصلة لكل العصـور، انما هناك المبادىء التى وردت فى الكتاب والسنة فلا يوجـد شـىء اسـمه النظام السياسى الإسلامى والنظام الاقتصادى الإسـلامى أو نظـام التعليـم الإسلامى لأنه لو وجد مثل هذا النظام لأصبح ملزما لكل العصور، ولايجـوز الخروج عليه، وهذا مالايقول به مسلم، انما هناك مبادىء السياسة ومبـادىء الاقتصاد .. أى نظام يطبقها فهو نظام إسلامى..[٣٨].

ويتعرض سريه لنقطتين هامتين فيما يتعلق بشكل الحكـم، الأولـى، خاصة بطبيعة السلطة، والأخرى، تتعلق بمبدأ الشـورى . فحـول النقطـة الأولى يقول (فى السياسة مثلا،لم يضع الإسلام نطاقا محددا لايجوز الخـروج عليه بحيث تحدد شكل الحكومة وسلطاتها وكيفية العلاقة بين هذه السـلطات، هل هى مركزية أو لامركزية، بل إن رئيس الدولة نفسه لم ينـص الإسـلام على طريقة معينة لاختياره)[٣٩] . أما عن "الشورى" التى تعتبر أساس الحكـم الإسلامى، فلا يضع لها سرية نظاما محددا، وانما يكتفى بالاشـارة إلـى أن (الإسلام قرر مبدأ الشورى ولكنه لم يحدد اطلاقا أسلوب الشورى فأى نظـام يحقق الشورى فهو نظام إسلامى، ومن يدعى أن هناك مجلسا دائما للشـورى كان موجودا فى زمن الخلفاء فهو قليل العلم لايؤيد به)[٤٠].

استراتيجية الجماعة:

قامت استراتيجية الجماعة على أسلوب المواجهة العنيف مع السـلطة، ويفسر أحد أفراد الجماعة هذه الاستراتيجية بقوله(كان مفهوم الجهاد فى ذلـك الوقت يعنى به عملية عسكرية ضد السلطة قبل أن تصطدم السلطة بالجماعـة ويصبح مصيرها مثل مصير جماعة الإخوان المسلمين .. هذا إلـى جـانب بحث الجماعة عن أسلوب سريع يخلصهم من الأوضاع التـى يعيـش فيـها المجتمع وإلى حماسهم للشهادة فى سبيل الله..) [٤١].

ورغم اتفاق الجماعة على ضرورة المواجهة مع السلطة، إلا أنه ظهرت لها عدة اتجاهات حول شكل المواجهة وأسلوبها، وأهمها اتجاه يرى اتباع الأسلوب التقليدى للانقلاب العسكرى من خلال الجيش [٤٢] للوصول إلى السلطة التى ستضمن – وفق رؤية الجماعة – تطبيق الإسلام، وإقامة الدولة الإسلامية . واتجاه آخر رفض هذا الاتجاه الأول ويرى فى المقابل اللجوء إلى أسلوب حرب العصابات ضد مؤسسات الدولة ورموزها [٤٣].

وقد جاء حادث التصادم مع السلطة الذى قامت به الجماعة فى ١٩٧٤ ترجيحا للأسلوب الأول رغم تحفظ قائدها صالح سرية على هذا الاتجاه، إذ رأى ضرورة تدعيم فكرة تغلغل الجماعة فى الجيش وتأجيل الصدام مع السلطة لحين اكتمال قوة الجماعة ولكن أعضاءها اختلفوا معه حيث كانوا أكثر حماسة للإسراع بالصدام واستخدام الأسلوب العنيف، ووفقا لرواية أحد أمرائها، فقد قررت الجماعة انتهاز أول فرصة يجتمع فيها الرئيس السادات مع بعض القيادات السياسية والتنفيذية لبدء الصدام ونجح "كارم الأناضولى" وهو أمير مجموعة الفنية العسكرية فى اقناع صالح سرية بأن تكون كلية الفنية العسكرية هى الموقع العسكرى الذى تتخذه الجماعة كمنطلق للعمل . وبالفعل حددت الجماعة وقت الهجوم، باجتماع السادات الخاص بمناقشة ورقة أكتوبر فى مبنى اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكى يوم ١٩ إبريل ١٩٧٤ . وشكلت مجموعة لاقتحام مبنى كلية الفنية العسكرية من ثمانية عشر أخا بقيادة طلال الأنصارى[٤٤](*)

وقد كشفت التحقيقات فى هذا الحادث عن وجود جناحين للجماعة أحدهما داخل كلية الفنية العسكرية والآخر فى الجيش منفصل عن الكلية.

الهيكل التنظيمى للجماعة:

كان تنظيم "الفنية العسكرية" يتكون من ثلاث مجموعات كبيرة، لكل مجموعة "أمير" تكون مهمته الاتصال مع الأمير العام للجماعة وتوصيل الأوامر والتعليمات إلى أمراء الخلايا. هذه المجموعات الثلاث هى مجموعة الاسكندرية وأميرها "طلال الأنصارى"، ومجموعة القاهرة وأميرها حسن

(*) انتهى الحادث بسقوط حوالى ٦٠ قتيلا وجريحا منهم ستة قتلى من الجماعة وخمس وعشرون جريحا، وباقى القتلى والجرحى من الجنود والضباط.

الهلاوى، ومجموعة الكلية الفنية العسكرية وأميرها "كارم الأناضولى"، أما الأمير العام للجماعة فكان هو الدكتور صالح سرية.

وكان التنظيم بعد هذه المجموعات الثلاث يتكون من العديد من الخلايا السرية، كل خلية تتكون من حوالى ستة أفراد ولكل خلية أمير يبايعه الأعضاء على السمع والطاعة . ويتسم التنظيم بقدر كبير من السرية، حيث لايعرف العضو من أعضاء التنظيم أكثر من أعضاء الخلية التى ينتمى اليها . وكان لكل عضو فى التنظيم اسم حركى ويتم الاتصال بين كل خليفة وأخرى عبر قادة الخلايا المنقسمين أيضا إلى خلايا لايعرف كل عضو بها إلا الأعضاء الذين يتصل بهم (٤٥)(*) .

أما طريقة التجنيد فكانت تعتمد على وسيلتين أساسيتين، وهما دور العبادة والصداقة وبالتالى فهى تعتبر إلى حد مامفتوحة العضوية . وتتفق أغلب الدراسات الاجتماعية التى تناولت هذه الجماعة على أن النسبة الغالبة فى عضويتها كانت تأتى من الشباب وخاصة طلاب الجامعات الحديثة وليست الأزهرية . كما أن غالبيتهم يأتون من الطبقة الوسطى، أو بالتحديد الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى والذين ينتمون فى الغالب إلى أصول ريفية أو يشكلون الجيل الأول من مهاجرى الريف الذين استوطنوا المدن (٤٦).

التشابك التنظيمى :

يصعب الحكم بشكل قاطع على مدى الارتباط العضوى الذى يربط بين الجماعات الإسلامية المختلفة وبينها وبين جماعة الإخوان المسلمين ولكن ما يمكن التأكيد عليه هو وجود نوع من التداخل الشديد بينها . ويظهر ذلك بشكل خاص فيما يتعلق بالعضوية حيث تشهد هذه الجماعات تنقلات عديدة بين أفرادها من جماعة إلى أخرى . ويقول أحد أعضاء جماعة الفنية العسكرية (فى أحد الحوارات التى نشرت فى ندوة مركز البحوث الاجتماعية)، إن جماعة .
الفنية لا تنتمي إلى أية جماعة إسلامية على المستوى التاريخي، لأن لكل جماعة فكرها وأسلوبها الخاص بها، والجماعات الإسلامية التي ظهرت في

(*) يقترب هذا الشكل التنظيمى من الشكل التنظيمى لتنظيم الجهاد (مجموعة ١٩٧٧ و ١٩٧٩).

الفترة الأخيرة ما هي إلا امتداد لجماعة الفنية العسكرية، وأن جماعة الإخوان المسلمين هي بداية وأساس هذه الحركات، وأن هدف هذه الجماعات واحد وهو إقامة المجتمع الإسلامي) (٤٧) .

وتبدو الترجمة العملية لهذا الرأي في انتقال بعض أعضاء الفنية العسكرية بعد اعتقالهم إلى "جماعة المسلمون" التي ظهرت بعد الجماعة الأولي بسنوات قليلة أو إلى تنظيم الجهاد اللاحق لهما . ومن ضمن هذه التحولات المراجعة النقدية الذاتية التي أجراها طلال الأنصاري في السجن وترتب عليها انتقال بعض الكوادر أو الأمراء إلى جماعة (المسلمون) و "التكفير والهجرة" (٤٨) .

ويروى "صالح الورداني" أنه في عام ١٩٧٧ تم القبض على مجموعة جهادية جديدة كان أبرز عناصرها من الذين تم الإفراج عنهم في قضية الفنية العسكرية (٤٩) .

٢- جماعة (المسلمون):

ترتبط نشأة وتطور الجماعة بشخصية مؤسسها وأميرها العام شكري مصطفى . الذي كان عضوا بجماعة الإخوان المسلمين حتى اعتقل في ١٩٦٥ ولم يفرج عنه إلا في ١٩٧١ حيث بدأ في تشكيل جماعته الجديدة . ويشير البعض إلى أن الأثر الذي تركته سنوات الاعتقال على أفكار شكري مصطفى كان واضحا ليس فقط من خلال تشدده فى أفكاره وفى أسلوب العمل السياسي، وإنما أيضافى تمرده على منهج الإخوان المسلمين والذى دعاه إلى تكوين جماعة خاصة باسم "جماعة المسلمون" فور خروجه، والتى بدأ الإعداد لها وتجنيد أعضائها منذ وجوده داخل السجن (٥٠) .

تتسم أفكار الجماعة بالسلفية الشديدة، مثل أغلب جماعات الإسلام السياسى المعاصرة، من حيث الاعتماد على القرآن والسنة وليس المذاهب الفقهية المختلفة . وبالتالى، فالاسلام الحقيقى وفق هذه النزعة يكمن فى هذين المصدرين . ويشير سعد الدين إبراهيم، إلى أن الجذور الفكرية لهذه الجماعة تشابهت مع "جماعة الفنية العسكرية " من حيث التأثر بأعمال سيد قطب وأبو الأعلى المودودى وعلى شريعاتى وان كان شكرى مصطفى قد تأثر بالإضافة

إلى هؤلاء بفكر الخوارج، وابن تيميه (١٢٦٣ - ١٣٢٨) ومحمد بن عبد الوهاب (آخر القرن الثامن عشر) . وجمال الدين الأفغانى [٥١] .

وتتفق أفكار "جماعة المسلمون" - أو "التكفير والهجرة" كما عرفت إعلاميا بعد قيامها فى ١٩٧٧ باختطاف وزير الأوقاف فى ذلك الوقت الشيخ "حسين الذهبى" واغتياله - مع أفكار جماعة الفنية العسكرية خاصة فيما يتعلق بتكفير النظام السياسى وإن كانت تزيد على ذلك تكفيرها لباقى المجتمع . حيث لا ترى الجماعة وفق رؤية أميرها شكرى مصطفى فرقا بين النظام السياسى والمجتمع فى مجموعة، فهما يتساويان فى نظرها، لأن المجتمع الفاسد يقود إلى نظام فاسد وهو ما يسميه "بالجاهلية الجديدة" وتدور الأفكار الرئيسية للجماعة حول "تكفير المجتمع" الذى يحكمه الطاغوت، أى كل من لم يحكم بما أنزل الله حسب تعريف قائدها . وترتب على تكفير المجتمع والدعوة إلى اعتزاله اسوة بما فعله الرسول حين هاجر من مكة إلى المدنية لتكوين أنصار له، ثم العودة إليه مرة اخرى بعد تشكيل قوة تستطيع إقامة المجتمع المسلم وفى ذلك يقول شكرى مصطفى (.. أن الحركة الإسلامية حين تنشأ تكون قطرة ليس إلا فى بحر الكفر العالمى قوة وخطة، وإن قصارى هذه القطرة أن تستغل قوة هذا البحر وتياره وترقب عن كثب المتناقضات التى فيه لتجمع نفسها المتفرقة وقوتها المتناهية ثم تقفز القفزة الأولى والأخيرة ..) [٥٢] .

ولأن الجماعة لا تفرق بين الدولة والمجتمع، فقد انعكس ذلك على علاقتها بالمؤسسات القائمة . فقد حكمت عليها جميعا بالكفر وطالبت باعتزال الأجهزة الحكومية ومؤسساتها والامتناع عن أداء الخدمة العسكرية أو قبول الوظائف التابعه للدولة . ومقاطعة الصلاة فى المساجد العامة التى تنتشر فيها البدع كما تقول الجماعة . بمعنى آخر كانت أفكار شكرى مصطفى تميل إلى تكفير كل من يخرج عن جماعته أو "جماعة المسلمون" وعلى استراتيجيتها فى الحركة . فإذا كانت "جماعة شباب محمد"، أو "الفنية العسكرية" قد اختارت أسلوب المواجهة العنيفة مع النظام لقلبه وإقامة نظام إسلامى بدلا منه، فإن جماعة (المسلمون) على العكس كان لها استراتيجية مغامرة تتسم بالنفس الطويل لأن الحكم "بالكفر" لم يكن قاصرا على النظام كما تشير الجماعة الأولى، وإنما على المجتمع أيضا . وبالتالى فإن الاستراتيجية

الخاصة "بالانقلاب العسكرى السريع" لم تكن هى الملائمة لأفكار شكرى مصطفى.

وتقوم استراتيجية الجماعة على تحقيق أهدافها من خلال المراحل المختلفة التى تبدأ بتشكيل خلية للجماعة أو "مجتمع صغير من المؤمنين " يكون هو الخطوة الأولى فى سبيل تنفيذ استراتيجية الجماعة (٥٣) التى تجعلها الجماعة على ثلاث مراحل الأولى هى التبليغ التى يتبعها التنظيم حتى تستطيع نشر أفكارها ودعوتها، تليها الهجرة وهى مرحلة ثانية، وفى هذه المرحلة تنشغل الجماعة ببناء المجتمع المسلم والتدريب على استخدام السلاح (الذى تصر الجماعة على استخدام لفظ (ركوب الخيل واستخدام السيوف) أسوة بما كان أيام الرسول وتأكيدا على نزعتها السلفية)، وقد مارست الجماعة المرحلتين معا حيثِ هاجر جزء منها للإقامة بالمنيا منذ ١٩٧٣ فى عزلة عن المجتمع، وتأتى المرحلة الأخيرة حين تخرج الجماعة من عزلتها لتفتح الأراضى "الكافرة" وفق تعبير أعضائها، وتقيم المجتمع الإسلامى.

ولعل هذه المرحلية فى استراتيجية "جماعة المسلمون" هى التى جعلت منهجها فى العنف يختلف عن منهج جماعة "الفنية العسكرية" . ولذلك فقد قرر أغلب أعضائها فى محاضر التحقيق أن عنف السلطة مع الجماعة هو الذى دفعها للصدام مع النظام فى ١٩٧٧ (٥٤) .

الهيكل التنظيمى للجماعة :

لا يختلف الشكل التنظيمى لجماعة (المسلمون) عن مثيله فى الفنية - باستثناء نمط اتخاذ القرارات الذى كان يخضع لهيراركية أشد، فتأخذ جماعة "المسلمون" (٥٥) بنمط التنظيم الهرمى، وتنقسم إلى مجموعات تتكون مجموعة كل منه أمير إلى ٦ أفراد على رأس كل جماعة أى أنها تأخذ بنظام الخلايا وهو نفس النظام الذى أخذت به جماعة الفنية بحكم كونها من التنظيمات السرية التى تعتبر هذا الشكل التنظيمى هو أنسب الأشكال لتلافى الضربات الأمنية، مع سهولة الانتشار الجغرافى . وكان هناك أمير لكل مجموعة وأمراء لكل حى أو محافظة وكلهم يتبعون الأمير العام شكرى مصطفى . ووفقا لأقوال أعضاء الجماعة فقد كان نفوذ الأمير وسلطانه يتزايد إلى الدرجة التى يصعب معه مشاركته فى اتخاذ القرار، ويرجع البعض منهم ذلك إلى الطبيعة الفكرية للتنظيم والتى تعتمد على اجتهادات الأمير، فيشير

أحد "الأمراء" فى حوار معه (أن فكره مستمد من القرآن والسنة والتأمل مع النفس والحوار مع شكرى مصطفى .

ويوجد خلاف فى أسلوب التجنيد بين الجماعة الأولى وجماعة (المسلمون) حيث يعتمد فى الحالة الأخيرة فى الغالب على القرابة والعلاقات الشخصية والقرب من الأمير العام، وكما يشير د. سعد الدين إبراهيم فقد اعتمدت الجماعة بصورة أساسية على علاقات "القرابة" وهو ما يعنى أن العضوية كانت أكثر انغلاقا من جماعة الفنية العسكرية .

وقد بدأ شكرى مصطفى هذه المهمة من داخل السجن وبعد إطلاق سراحه فى ١٩٧١ بدأ يوسع من دائرة التنظيم، وانتقل إلى أسيوط ثم القاهرة التى كانت مركز التوزيع الجغرافى للجماعة . ولعل أحد تفسيرات هذا التمركز ترجع إلى طبيعة الأعضاء وأصولهم الاجتماعية حيث كان أغلبهم - وفق ما جاء الدراسات الميدانية عليهم - من الشباب خريجى الجامعات الحديثة وينتمون إلى الطبقة الوسطى أو الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى وأغلبهم من أصول ريفية أى نازحين جدد إلى المدن [٥٦] . وهذه نتيجة مطابقة للنتائج التى توصلت لها الدراسات التى أجريت على جماعة "الفنية العسكرية" .

٣- تنظيم الجهاد :

تعود جذور هذا التنظيم إلى جماعة الفنية العسكرية التى تم الكشف عنها فى ١٩٧٤ . ويمكن اعتباره إحدى حلقات تطورها التى مرت بمرحلتين، الأولى عام ١٩٧٧، والأخرى عام ١٩٧٩ . وقد تشكل التنظيم الأول على يد اثنين من أعضاء جماعة الفنية هما سالم الرحال وكان طالبا بجماعة الأزهر، وأردنى الجنسية * وحسن حلوى بعد أن تمكنا من الهرب أثناء اعتقال أعضاء الجماعة فى ١٩٧٤ بتشكيل تنظيم إسلامى جديد باسم "الجهاد" فى الإسكندرية . وقد تم الكشف عن هذا التنظيم فى أغسطس ١٩٧٧

* ربطت أجهزة الإعلام بين حزب التحرير الإسلامى الأردنى الذى تأسس فى ١٩٥٢ على يد الشيخ تقى الدين النبهانى وبين تنظيم الرحال الذى تشكل باسم "الجهاد" فى ١٩٧٧، وتجدر الإشارة إلى أن مؤسس جماعة "الفنية العسكرية" أو جماعة "شباب محمد" التى انتمى إليها الرحال هو صالح سرية الأردنى الجنسية أيضا والذى كانت له انتماءات بحزب التحرير الإسلامى .

وتوجيه ضربة أمنية له (٥٧) . وقد انتقلت قيادة هذا التنظيم بعد الرحال إلى كمال السعيد حبيب الذى كان قد تخرج فى جامعة القاهرة وكان يبلغ من العمر ٢٤ عاما . أما الآخر فقد شكله محمد عبد السلام فرج (وكان يبلغ وقتها ٢٧عاما ويشغل وظيفة مهندس كهرباء بإدارة جامعة القاهرة) . وقد انضم فرج فى أوائل عام ١٩٧٨ إلى تنظيم "الجهاد" بالإسكندرية قبل أن تنشئ تنظيما فى القاهرة فى العام التالى أى ١٩٧٩ تحت نفس الاسم . واعتبر عبد السلام فرج مؤسس التنظيم ومنظره حيث كتب كتيبا باسم "الفريضة الغائبة" اعتبر الوثيقة الفكرية الرئيسية للجماعة.

وقد انضمت المجموعة الأولى لتنظيم ١٩٧٧ التى يرأسها كما السعيد حبيب إلى مجموعة عبد السلام فرج، وبذلك توحد تنظيم "الجهاد" فى ١٩٧٩ من خلال تنظيم فرج وانضم إليه فى العام التالى عبود عبد اللطيف الزمر * (الذى كان فى الثلاثين من عمره وكان ضابطا برتبة رائد فى المخابرات الحربية أحد أفرع القوات المسلحة) . وقد لعبت هذه الشخصية دورا هاما على صعيد العمل الحركى للتنظيم حيث اعتبر عبود هو المخطط الاستراتيجى الذى وضع أهم خطة فى حياة تنظيم "الجهاد" وهى خطة الإطاحة بالنظام وتأسيس "الخلافة الإسلامية" والتى أسفرت فى النهاية عن اغتيال الرئيس أنور السادات فى ٦ أكتوبر ١٩٨١(٥٨) .

ومن المهم الإشارة إلى أن هذا التنظيم خلال السنوات القليلة منذ نهاية السبعينات وحتى أوائل الثمانينات أى حتى قيامه بعملية اغتيال الرئيس، استطاع أن يستقطب قيادات التيار الإسلامى فى صعيد مصر والتى كانت تمارس نشاطها من خلال ما عرف "بالجماعة الإسلامية" التى اضطلعت بالعمل داخل الجماعات خاصة فى محافظات الصعيد، وهو ما جعل بعض الباحثين يشير إلى امتداد نشاط تنظيم "الجهاد" الذى أسسه عبد السلام فرج إلى فرع بالصعيد تزعمه كرم محمد زهرى (وكان طالبا بمعهد الدراسات التعاونية بأسيوط ن ويبلغ من العمر ٢٧ سنة وكان فى ذلك الوقت أحد قادة "الجماعة الإسلامية" (٥٩)، ومسئولا عن التدريب والتجنيد فى صعيد مصر . وقد بدا هذا التنسيق واضحا من خلال مجلس الشورى الذى شكله تنظيم

---

* التقى عبود الزمر بعبد السلام فرج عن طريق أحد أعضاء التنظيم من أقاربه وهو طارق عبد الموجود الزمر .

"الجهاد" عام ١٩٨٠ * . وأصبح هذا المجلس هو الهيئة الرئيسية فى التنظيم وكانت له مهام تشريعية وتنفيذية فضلا عن ثلاث لجان فرعية، هى لجنة الإعداد، والدعوة، والاقتصادية .

وقد وافقت قيادات التنظيم (أو أمراءه) كما يطلق عليهم على اختيار الشيخ "عمر عبد الرحمن" (وهو أستاذ ضرير يدرس العلوم الدينية فى فرع جامعة الأزهر بأسيوط وكان يبلغ من العمر ٤٣ عاما) . وتكمن أهمية هذا الاختيار فى الزمر الذى مثله الشيخ عبد الرحمن والذى أراد التنظيم من خلاله أن يسبغ شرعية دينية على عمليات العنف التى يقوم بها وخاصة الاغتيال من خلال الفتاوى التى كان يصدرها الشيخ والتى كان موقعه يخول له حق إصدارها . وبذلك فقد اعتبر الشيخ عمر عبد الرحمن بمثابة أب روحى للتنظيم حيث افتقدت قيادته التنفيذية والفعلية للمؤهلات الشرعية الدينية التى تبيح لها الاجتهاد وإصدار الفتاوى** (٦٠).

□ الهيكل التنظيمى والتجنيد :

لعل الهيكل التنظيمى وأسلوب التجنيد يعطى لمحة هامة على طابع تنظيم "الجهاد" وطريقة العمل فيه . فقد كان هيكله التنظيمى يقوم على تشكيل مجموعات صغيرة موزعة جغرافيا على مختلف أنحاء المحافظات، وهو فى ذلك لا يختلف عن أغلب التنظيمات السرية وإن كانت طبيعة العلاقة بين هذه المجموعات وعلاقتها بالقيادة العليا للتنظيم قد سمحت ببعض المرونة فى الحركة بخلاف جماعات أخرى، إذ كان لكل مجموعة من هذه المجموعات الموزعة جغرافيا أمير يدير شئونها ويتخذ القرارات فيها رغم مسئوليته أمام رئيس التنظيم ككل *، وقد كان هذا الهيكل التنظيمى يسمح - على خلاف

---

* ضم هذا المجلس معظم القيادات التى عرفت بعد ذلك بانتمائها لما عرف "بالجماعة الإسلامية" والتى حاولت أن تبرز استقلاليتها عن تنظيم "الجهاد" خلال سنوات الثمانينات من خلال إصداراتها وأنشطتها المختلفة والعمليات المسلحة التى قامت بها وكان أهم إصدارات هذه الجماعة "ميثاق العمل الإسلامى" .

** أصبح الشيخ عمر عبد الرحمن مفتيا عاما "للجماعة الإسلامية" بعد ذلك .

* كان محمد عبد السلام فرج، أمير الجيزة والقاهرة، عصام دربالة وفؤاد الدواليبى مسئولا عن محافظة المنيا، عاصم عبد الماجد عاصى، وأسامة إبراهيم حافظ وناجح إبراهيم أمراء لأسيوط، وحمدى عبد الرحمن عبد العظيم أمير سوهاج، وطلعت فؤاد قاسم وعلى محمود الشريف أميرين لنجع حمادى وقنا .

الهيكل التنظيمى لجماعة "التكفير والهجرة" – بمساحة أوسع فى الحركة واتخاذ القرار والاستقلالية فى القيادة وهو شكل يقترب من جماعة "الفنية العسكرية" (٦١) . ونفس الشيء ينطبق على عملية التجنيد للأعضاء، فقد اعتبر تنظيم "الجهاد" أقل انغلاقا من جماعة "التكفير والهجرة" إذ اعتمد التنظيم فى بناء قاعدة عضويته على أساليب ثلاثة هى، القرابة، والصداقة، دور العبادة (أى اللقاءات داخل دور العبادة) واستخدامها بشكل متساو ولم يكن هناك تقسيم صارم لتوزيع مسئولية التجنيد حيث كان متاحا لأى عضو مسئول عن التنظيم القيام بهذه العملية (٦٢)، ويعلق أحد أعضاء تنظيم الجهاد على أسلوب التجنيد بقوله ٠إن الفرق الرئيسى بين أسلوب التجنيد فى تنظيم التكفير والهجرة وأسلوب التجنيد فى تنظيم الجهاد أن "التكفير والهجرة أكثر انتقاء من "الجهاد" فى عملية اختيار الأعضاء، إذ وضع تنظيم التكفير والهجرة شروطا صارمة لعضويته، بينما فتح الجهاد الباب واسعا لدخول أعضاء جدد) . ويجيب عبد السلام فرج خلال التحقيقات التى أجريت معه على سؤال خاص بشروط العضوية بقوله (إنه لم تكن هناك أى شروط إلا أن يكون أخا مسلما صالحا ملتزما ولم يكن مهما أن يكون عضوا فى جماعة إسلامية أخرى) (٦٣) .

ولا شك أن هذا الأسلوب فى تجنيد الأعضاء لتنظيم "الجهاد" يثير قضية التداخل بين الجماعات والتنظيمات الإسلامية المختلفة، إذ أن عضوية الفرد فى التنظيم لم تكن تمنعه من الاتصال بجماعة أخرى . وهو ما ساعد على سهولة انتشار أفكار "الجهاد"، بل وسهولة استقطاب الأعضاء بعكس جماعة "التكفير والهجرة" . وإذ تم تنحية عوامل الصداقة والقرابة التى لعبت دورا محوريا فى تأسيس التنظيم فستجد أن العامل الثالث وهو "العبادة" هو الذى ساهم بشكل حاسم فى توسيع قاعدة العضوية وسرعة الانتشار . ويعزى حامد الأنصارى هذا العامل إلى الزيادة الملحوظة فى عدد المساجد وخاصة المساجد الأهلية التى انتشرت بصورة غير مسبوقة منذ سنوات السبعينات، ووفقا للإحصاءات التى أوردها أنصارى فى دراسته، فقد تضاعف عدد المساجد الأهلية فى الفترة الممتدة من ١٩٧٠ إلى ١٩٨١ (٦٤) . وقد أدى ذلك

إلى أمرين أساسيين الأول، فقدان وزارة الأوقاف رقابتها على هذه المساجد*، والآخر، هو نقصان عدد الأئمة من خريجي الأزهر والذين كانوا تقليديا يقومون بوظيفة الإمام فى المساجد التابعة للوزارة، ومن هنا بدأ يظهر فى العقدين الأخيرين أئمة مستقلون ** لعبوا دورا هاما على الصعيد الخطابى فى جذب أنصار للجماعات الراديكالية منها تنظيم "الجهاد"*** . وفى هذا الإطار فقد اعتبرت هذه المساجد هى أكثر الأماكن ملاءمة للتعارف واللقاء والتجنيد بين أعضاء التنظيم (على سبيل المثال تم التعارف بين عبد السلام فرج منظر تنظيم "الجهاد" وخالد الإسلامبولى منفذ عملية اغتيال الرئيس السادات فى أحد المساجد الأهلية ببولاق الدكرور) .

وتحاول الدراسات الاجتماعية التى أجريت على تنظيم "الجهاد" تقديم تفسير لظاهرة العنف التى أتسم بها، ولقدرته على جذب الأعضاء من قطاع الشباب المتعلم حديثا على وجه التحديد، وذلك من خلال البحث فى أصولهم الاجتماعية ودراسة التوزيعات المهنية والجغرافية لأعضاء التنظيم .

فكما يشير د. سعد الدين إبراهيم وحامد أنصارى، فإن الغالبية العظمى لأعضاء التنظيم لم تأت من النخبة الريفية التقليدية التى تمثل القاعدة الرئيسية المؤيدة لأى نظام فى مصر كما لم تأت من الطبقات العليا أو المتوسطة، وإنما انتمى معظمهم إلى شريحة خاصة من المجتمع وهى التى تمثل الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى ذات الوظائف محددة الدخل والتى تتسم بطابع التذبذب السياسى والقلق [٦٥] . يضيف د. سعد الدين إبراهيم فيما يتعلق بالأصول الاجتماعية لأعضاء التنظيم بأنهم من سكان الحضر من ذوى الأصول الريفية، أو هم يمثلون الجيل الأول من مهاجرى الريف إلى المدنية

---

* ومن أمثلة هذه المساجد، مسجد "عمر بن عبد العزيز" فى بولاق الدكرور، ومسجد "النور" فى عين شمس ومسجد "التوحيد" فى الهرم ومسجد "الفارابى" فى ناهيا، وهذه المساجد أدخلت ضمن ما يزيد على ٦٥ مسجدا موزعين فى مختلف المحافظات تحت سيطرة وزارة الأوقاف بعد حادث سبتمبر ١٩٨١ .

** برزت أسماء أئمة مثل الشيخ عبد الحميد كشك والشيخ أحمد المحلاوى فى الإسكندرية، والشيخ حافظ سلامة فى السويس، كانت لها شعبية كبيرة لدى الجماعات الإسلامية المختلفة .

*** جاء فى اغلب روايات أعضاء التنظيم واعترافاتهم فى التحقيقات أن أحد الأسباب الرئيسية للانضمام هو الانطباع والتأثير الذى تتركه الخطب التى تلقيها القيادات المختلفة .

وبالتالى فهم، حديثو الاستيطان فى المدن، ويثير هذا التحليل قضية الصراع القيمى الذى عانى منه هذا الجيل الوافد بين القيم الريفية التقليدية والقيم المدينية الحديثة .

وتأتى الدراسات الخاصة بالتوزيع المهنى والجغرافى لأعضاء التنظيم لتؤكد على المعنى السابق، فالتوزيع الأول يشير إلى أن أكبر نسبة كانت من الطلبة وأدناها من الفلاحين، ومن هنا اعتبرت أغلب الدراسات الاجتماعية أن التنظيم ينتمى إلى الحركات الاجتماعية "الحضرية" (٦٦)، وتفسر الدراسات الخاصة بالتوزيع الجغرافى هذه الظاهرة حيث تشير إلى التركز الجغرافى للتنظيم كان أكثر كثافة فى صعيد مصر وبالتحديد فى العواصم الريفية، ويرجع ذلك إلى درجة التطور المتأخرة نسبيا فى الصعيد وسيادة الثقافة التقليدية وتأثير العادات والتقاليد فضلا عن السياسة المركزية للحكومة التى لا تساعد على تغيير وتطوير هذه المناطق يضاف إلى ذلك الاتساع الملموس الذى شهدته العقود الأخيرة فى العواصم الريفية مثل أسيوط والمنيا، وفتح جامعات جديدة بها، وهو ما جعلها أكثر عرضة لعوامل الاستقرار الاجتماعى بسبب عوامل التمدين والتحضر السريع .

وتشير نفس الدراسات الميدانية إلى أن أعلى نسبة لتركز الأعضاء بالنسبة للمدن الكبرى، كانت فى المناطق التى يمكن أن يطلق عليها هوامش المدن، وهى ظاهرة ملحوظة فى القاهرة والجيزة حيث التواجد المكثف يقع فى مناطق مثل المطرية، والزيتون وروض الفرج، أى فى الحزام الشمالى الذى يعد من أكثر الأماكن لتجمع معظم المهاجرين وفى الجيزة كان التركز فى مناطق مشابهة مثل بولاق الدكرور ومنطقة الهرم حيث شهدت هذه المناطق نوعا من التوسع العمرانى العشوائى، فضلا عن تزايد نسبة الهجرة من الريف، وهو ما أدى إلى التكدس السكانى بها وتدنى مستويات المعيشة فيها إلى جانب ما يسميه بعض الباحثين "بالتصادم القيمى" بين قيم الريف والمدنية الذى جسدته هذه المناطق الحضرية شبه العشوائية .

□ **أيديولوجية تنظيم "الجهاد" :**

يعتبر محمد عبد السلام فرج هو المنظر الأول لتنظيم الجهاد . وقد لخص فرج أفكاره حول قيام الدولة الإسلامية وعودة الخلافة في وثيقة بعنوان "الفريضة الغائبة" اعتبرت مرجعا فكريا للتنظيم .

يعتبر "الجهاد" هو القضية المحورية التى صاغ عبد السلام فرج أفكاره حولها وحدد من خلالها استراتيجية التنظيم السياسية، ويبدأ فرج مقدمة "الفريضة الغائبة" بالتنوية إلى خطورة إغفال مبدأ الجهاد فيقول (إن الجهاد فى سبيل الله بالرغم من أهميته القصوى وخطورته العظمى على مستقبل هذا الدين فقد أهمله علماء العصر وتجاهلوه بالرغم من علمهم بأنه السبيل الوحيد لعودة ورفع صرح الإسلام من جديد .. والذى لاشك فيه هو أن طواغيت هذه الأراض لن تزول إلا بقوة السيف [٦٧]* .

ويبدأ فرج صياغة أفكاره بتحديد موقفه من الواقع أو ما يسميه "بالدار التى نعيش فيها" أى هل هى دار إسلام أو دار حرب، ويشير فرج إلى فتوى الإمام محمد والإمام أبو سيف صاحبى أبى حنيفة بأن حكم الدار تابع للأحكام التى تعلوها، فإن كانت الأحكام التى تعلوها هى أحكام الإسلام (فهى دار إسلام) وإن كانت الإحكام التى تعلوها هى أحكام كفر (فهى دار كفر) [٦٨] . ثم يظهر مدى تأثر فرج بما كتبه ابن تيميه * فى كتابه "الفتاوى" الجزء الرابع (كتاب الجهاد) عندما سئل عن بلد تسمى "ماردين" كانت تحكم بحكم الإسلام

---

* يسترشد فرج بحديث للرسول يقول (بعثت بالسيف بين يدى الساعة حتى يعبد الله وحده لاشريك له وجعل رزقى تحت ظل رمحى وجعل الذلة والصغار على من خالف أمرى ومن تشبه بقوم فهو منهم) .

* مفكر إسلامى عاش فى العصر المملوكى (١٢٦٣ – ١٣٢٨) عاش (ابن تيميه) فترة دخول التتار البلاد الإسلامية . ورغم إسلامهم، إلا أنه أصدر فتوى تحكم عليهم "بالردة" وتبيح قتالهم وسلب أموالهم رغم أنهم ينتسبون إلى الإسلام، بدعوة أنهم سلكوا سلوكا يتناقض مع تعاليم الإسلام، كما أنهم لم يحكموا بشرائعه وإنما حكموا من خلال كتاب وضعوه وأسموه "الباسق" وكان خليطا من مبادئ اليهودية والمسيحية والإسلام بالإضافة إلى أفكار زعيمهم جنكيز خان .

وتعد فتوى ابن تيميه من أهم الأسانيد الفقهية التى يعتمد عليها تيار الجهاد كله فى مصر ويطبقها على الواقع وعلى الحكومة، وبدأ ذلك بما كتبه عبد السلام فرج فى "الفريضة الغائبة" ص٣٧٦٧ حيث قال (فلاشك أن "الباسق") أقل جرما من شرائع وضعها= =الغرب لا تمت للإسلام بصلة ولا لأى من الشرائع) يقصد بذلك أن الحكومات القائمة تحكم وفق الشرائع الغربية مما يوجب تكفيرها وقتالها .

ثم تولى أمرها أناس أقاموا فيها حكم الكفر، هل هي دار حرب أو سلم؟ فأجاب أن هذه مركب فيها المعنيان، فهي ليست بمنزلة دار السلم التى يجوى أحكام الإسلام ولا بمنزلة دار الحرب التى أهلها كفار، بل هي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحق ويعامل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه [٦٩] .

ويطبق فرج ذلك على الواقع المعاش فيقول (الأحكام التي تعلو المسلمين اليوم هى أحكام الكفر، بل هى قوانين وضعها كفار وسيروا عليها المسلمين .. فبعد ذهاب الخلافة نهائيا فى عام ١٩٢٤ واقتلاع أحكام الإسلام كلها واستبدالها بأحكام وضعها كفار أصبحت حالتهم هى نفس حالة "التتار") [٧٠] .

وبذلك يعقد فرج مقارنة بين التتار وحكام العصر، ويسقط هذا الحكم على النظم القائمة ليبرر تكفيرها والخروج عليها فيقول فى موضوع آخر (فحكام هذا العصر فى ردة عن الإسلام تربوا على موائد الاستعمار سواء الصليبية أو الشيوعية أو الصهيونية .. وإذا كانت الردة عن أصل الدين أعظم من الكفر بأصل الدين فالردة عن شرائعه أعظم من الكفر بأصل الدين، فالردة عن شرائعه أعظم من خروج الخارج الأصلى عن شرائعه [٧١] * ويصل فرج بذلك إلى ضرورة الخروج على الحاكم استرشادا بفتوى لابن تيميه فى الفتاوى الكبرى باب الجهاد ص ٢٨١ (بأن كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهر المتواترة فإنه يجب قتالها باتفاق أئمة المسلمين وان تكلمت بالشهادتين) .

هذه الأفكار حول تكفير الحكم والخروج على الحاكم هى التى ترسم استراتيجية فرج فى الحركة السياسية والتى تقوم على العنف لقتال الحاكم وتغيير شكل القائم والتى يصيغها تحت دعوة "الجهاد" واستراتيجية "الجهاد" عند فرج تتحدد وفقا لمعيارين، الأول، هو تحديد العدو القريب والعدو البعيد،

* يستشهد فرج فى هذا الموضوع بقول ابن تيميه ص ٢٩٣ (بأن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلى من وجوه متعددة منها أن المرتد يقتل بكل حال ولا يضرب عليه حزبه ولا تعقد له ذمة بخلاف الكافر الأصلى ومنها أن المرتد يقتل وأن كان عاجزا عن القتال بخلاف الكافر الأصلى الذى ليس هو من أهل القتال فإنه لا يقتل عند كثر العلماء كأبى حنيفة ومالك وأحمد ولهذا كان مذهب الجمهور أن عن أصل الدين أعظم من الكفر بأصل الدين، فالردة عن شرائعه أعظم من الكفر وخروج الخارج الأصلى عن شرائعه ..) .

والآخر، هو القتال كفرض على كل مسلم . فبالنسبة للمعيار الأول يقول فرج (هناك من يقول بأن ميدان الجهاد اليوم هو تحرير القدس كأرض مقدسة والحقيقة أن تحرير الأراضى المقدسة أمر شرعى واجب على كل مسلم ولكن يجب توضيح أن قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد .. أن دماء المسلمين التى ستنزف حتى وان تحقق النصر فالسؤال الآن هو هل هذا النصر لصالح الدولة الإسلامية القائمة أم أن هذا النصر هو لصالح الحكم الكافر القائم وهو تثبيت لأركان الدول الخارجة عن شرع الله .. ويضيف إن أساس وجود الاستعمار في بلاد الإسلام هو هؤلاء الحكام، فالبدء بالقضاء على الاستعمار هو عمل غير مجد وغير مفيد، وما هو إلا مضيعة للوقت) [٧٢] .

ثم يتحدث عن المعيار الثانى بوجوب القتال فيقول .. إن القتال فرض على كل مسلم و "الجهاد" ضد الحكام هو فرض عين (وبالنسبة للأقطار الإسلامية فإن العدو يقيم فى ديارهم بل أصبح العدو يمتلك زمام الأمور وذلك العدو هم هؤلاء الحكام الذين انتزعوا قيادة المسلمين ومن هنا فجهادهم فرض عين) [٧٣] .

ومن هنا يسبغ فرج شرعية دينية على استراتيجيته فى العنف المسلح لمواجهة النظام القائم والحاكم* .

وتتضح استراتيجية فرج السياسية أكثر من خلال تحديد مواقفه من مؤسسات الدولة وأجهزة النظام إلى جانب موقفه من الاستراتيجيات المتبعة من قبل الجماعات الإسلامية الأخرى .

□ موقف فرج من مؤسسات الدولة :

يتخذ فرج فى الفريضة الغائبة موقفا رافضا للتعامل مع كافة مؤسسات وأجهزة الدولة وهو موقف يعتبر أكثر تشددا من الموقف الذى اتخذه صالح سرية منظم جماعة "الفنية العسكرية"، والذى قبل التعامل مع

* اعتمد عبد السلام فرج على فتوى لابن تيميه أصدرها للرد على بعض الأسئلة التى وصف وجهت إليه والتى فيها غير زعماء المغول بأنهم مؤمنين رغم إيمانهم بوحدة الله وبرسالة محمد لتبرير حركته باغتيال رئيس الدولة فى ١٩٨١ باسم "الجهاد الإسلامى" .

بعض هذه المؤسسات ولكن وفق شروط معينة حددها فى "رسالة الإيمـــان" . ولعل هذا ما جعل استراتيجية تنظيم الجهاد تتخذ طابعا أكـــثر عنفـا حيـث "الجهاد" أو "القتال بالمعنى المباشر، يعتبر هو الوســيلة الأساسـية لتحقيــق الأهداف، وقد ساعد على ذلك النزعة السلفية الشديدة التى اتسمت بـــها آراء فرج .

فحول إمكانية قيام حزب إسلامى رد عبد السلام فرج على ذلك بقوله (هناك من يقول أن علينا أن نقيم حزبا إسلاميا فى قائمة الأحزاب الموجــودة، وفى الحقيقة أن هذا يزيد الجمعيات الخيرية لكونه حزبا يتكلم فـــى السياســة بالإضافة إلى ذلك فإن الهدف الذى قام من أجله وهو تحطيــم دولــة الكفــر سوف يكون العمل عن طريق الحزب هو عكسه وهو بناء دولة الكفر، فـــهم يشاركونهم فى الآراء .. ويشتركون فى عضوية المجالس التشــريعية التــى تشرع من دون الله) (٧٤) .

وحول العمل فى مؤسسات الدولة والقبول بالمناصب العامـــة يقــول فرج (هناك من يقول أن على المسلمين الاجتهاد من أجــل الحصــول علــى المناصب فتملأ المراكز بالطبيب المسلم والمهندس المسلم وبذلك النظام الكافر وحده وبدون مجهود ويتكون الحاكم المسلم .. وهذا الكلام بالرغم من أنـــه لا دليل له من الكتاب والسنة فإن الواقع حائل دون تحقيقه، فمهما وصل الأمـــر إلى تكوين أطباء مسلمين ومهندسين مسلمين فهم أيضا من بناة الدولــة ولــن يصل الأمر إلى توصيل أى شخصية مسلمة إلى منصب وزارى إلا إذا كـانت موالية للنظام موالاة كاملة) (٧٥).

وحول أسلوب "الدعوة" كأستراتيجية للعمل من أجـــل إقامـــة الدولــة الإسلامية يقول فرج (منهم من يقول إن الطريق لإقامة الدولة الإسلامية هـــو الدعوة فقط وإقامة قاعدة عريضة وهذا يحقق قيام الدولة الإســلامية بـــالرغم من أن البعض جعل هذه النقطة أساس تراجعه عن الجهاد) (٧٦) .

وأخيرا، يحدد فرج موقفه من مبدأ الهجرة واعتزال المجتمـــع بقولـــه (.. وهناك من يقول : أن الطريق لإقامة الدولة الإسلامية هو الهجرة إلى بلــد آخر وإقامة الدولة هناك ثم العودة مرة أخرى فاتحين) وبعد أن يــورد فـــرج أنواع الهجرة الواردة فى السنة فإنه يصل إلى نتيجة يقول فيـــها (.. إن كـــل هذه الشطحات، ما نتجت إلا من جراء ترك الأسلوب الصحيـــح والشـــرعى

الوحيد لإقامة الدولة الإسلامية . وإذن، فما هو الأسلوب الصحيح ؟ يقول الله تعالى (كتب عليكم القتال وهو كره لكم عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم)، ويقول سبحانه ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله﴾ (٧٧) .. ويؤكد نفس المعنى بقوله (.. هناك من يدعى أننا نعيش فى مجتمع مكى مجتهدا فى ذلك على رخصة ترك الجهاد فى سبيل الله، فإنه لن يضع نفسه فى مجتمع مكى لكى يترك فريضة الجهاد، فعليه أن يترك الصوم والصلاة، وأن نأكل الربا لأن الربا لم يحرم إلا فى المدنية .. ونحن لسنا فى مجتمع مكى ولسنا أيضا فى مجتمع مدينى ..) (٧٨) .

وهذه الآراء تثير ملاحظتين حول استراتيجية فرج السياسية، هى رفض فرج لجميع الاستراتيجيات المتبعة من قبل الجماعات الإسلامية الأخرى بدءا بجماعة الإخوان (التى قبلت فى السنوات الأخيرة التعامل مع مؤسسات الدولة من خلال القنوات السياسية والتشريعية المتاحة فضلا عن تركيزها على فكرة الدعوة والتربية الدينية كأحد المرتكزات الأساسية فى استراتيجيتها) وانتهاء بجماعة "المسلمون" أو "التكفير والهجرة" (والتى رأى زعيمها شكرى مصطفى ضرورة الهجرة واعتزال المجتمع حتى يتم غزوه على أيدى الجماعة "المؤمنة")، أما الأخرى، فتؤكد على النظرة الأحادية لفكرة "الجهاد" الذى لا يعتبر فرضا دينيا فحسب، إنما يعتبر هو الوسيلة الأساسية بل تكاد تكون الوحيدة للتغيير عند فرج وهذه النظرة تقرب استراتيجية فرج من استراتيجية جماعة "الفنية العسكرية" التى كانت ترى ضرورة البدء من تغيير قمة النظام والاستيلاء على السلطة وإعطاء الأولوية للعنف المسلح، وفى المقابل تبعد هذه النظرة استراتيجية فرج عن استراتيجية شكرى مصطفى رغم، أن مضمون الأفكار يتقارب، ويعلق حامد أنصارى على ذلك بقوله (إن معظم الأفكار التى عرضت فى الفريضة الغائبة تحمل نفس الشكل والمضمون للأفكار التى عرضها شكرى مصطفى زعيم التكفير والهجرة مع فرق، وهو أن فرج كان يطلب من اتباعه أن يبادروا بالقتال أى يتبع استراتيجية هجومية، فى حين رأى الآخر تأجيل المواجهة لحين الاستعداد "للغزو" (٧٩) .

يتبقى فى مجال قراءة أفكار "فرج" التعرض لموقفه من باقى فئات المجتمع إذ على الرغم مما يبدو فى الموقف العام من اختلاف فى الرؤى بين

أفكار عبد السلام فرج وأفكار شكرى مصطفى زعيم "جماعة المسلمون" حيث يفرق الأول بشكل أساسى بين الدولة والمجتمع، فى حين تختفى هذه التفرقة عند الثانى (فالدولة والمجتمع فى مرتبة واحدة من الكفر توجب اعتزالها) إلا أنه يصعب وضع حدود فاصلة بين الرؤيتين حيث أن تفرقة فرج بين الدولة والمجتمع لم تمنعه من تكفير بعض فئات هذا الأخير والقول بوجوب قتالها، فحول حكم من "وإلى الحكام" يقول فرج نقلا عن ابن تيميه (فى باب الجهاد ص ٢٩١) .. (وكل من نفر من أمراء العسكر وغير الأمراء، فحكمه حكمهم وفيه من الردة عن شرائع الإسلام بقدر ما ارتد عنه من شرائع الإسلام) [٨٠] . وفى موضع آخر يشير إلى حكم من يجب مقاتلته من الجنود - اعتمادا - أيضا على فتوى لابن تيميه، فيقول (.. هناك من يخشى الدخول فى هذا النوع من القتال محتجا بأن الذين يواجهونه هم جنود فيهم المسلم وفيهم الكافر .. فكيف نقاتل المسلمين؟ ويسترشد فرج على الفور بإحدى فتاوى ابن تيميه ،فى الفتاوى الكبرى ص ٥١٧) التى تبيح مقاتلة جنود جيش الأعداء حتى ولو كان فيهم مسلمون، فيرى فرج عن ابن تيميه قوله (فمن شك فى قتالهم فهو أجهل الناس بدين الإسلام وحيث وجب قتالهم، قوتلوا وإن كان فيهم المكره ..) ويضيف (.. وقد اتفق العلماء على أن جيش الكفار إذا تترسوا أى احتموا بمن عندهم من أسرى المسلمين وخيف على المسمين الضرر إذا لم يقاتلوا وان أفضى ذلك إلى قتل المسلمين الذين تترسوا بهم ..) [٨١] .

والواقع أن كتاب "الفريضة الغائبة" يكتسب أهمية كبيرة ليس فقط لارتباطه المباشر بحادث اغتيال الرئيس السابق محمد أنور السادات فى أكتوبر ١٩٨١، وإنما أيضا لأنه اعتبر وثيقة أساسية للتبرير الفقهى التى اعتمد عليها تنظيم الجهاد فى إباحة الدم، واستحلال المال العام، ومحاولة قلب نظام الحكم . وتجدر الإشارة إلى أن "الفريضة الغائبة" ظلت منذ وضعها فرج وحتى الآن هى المنبع الرئيسى لأفكار تيار "الجهاد" فى مصر رغم التغييرات التنظيمية التى طرأت على التنظيم . إذ ظلت الوثائق والبيانات المتفرقة التى أصدرها "الجهاد" بعد ذلك تأخذ عن "الفريضة الغائبة" لعبد السلام فرج . ويعتبرها المصدر الفكرى الرئيسى لها، ومن قبلها "رسالة الإيمان" لصالح سرية حيث سبقت اطروحاته الفكرية عن "الجهاد" ومقاومة

الحكومات القائمة عمل عبد السلام فرج، وقد اعتبر المضمون واحدا رغم الفروقات التفصيلية خاصة فيما يتعلق بمجال استراتيجية الحركة، فالأفكار المرنة التى طرحها سرية من خلال رسالته، كجواز العمل الإسلامى ودخول الانتخابات والمشاركة فى الوزارات والعمل فى مختلف اختصاصات الدولة بغرض خدمة الحركة الإسلامية ودعمها، رفضها عبد السلام فرج الذى اتخذ موقفا أكثر تشددا، وقد تأثر تيار "الجهاد" بمجموعاته المختلفة بآراء عبد السلام فرج فى العمل السياسى وفى المقابل تأثر بأفكار الاثنين حول القضايا المشتركة وأهمها:

- اعتبار "الجهاد" هو الطريق لإقامة الدولة الإسلامية، أى اعتماد القوة والعنف كوسيلة لتغيير نظم الحكم .
- الحكم بتكفير الحكام وبجاهلية المجتمع واعتباره دار حرب .
- رفض القوانين القائمة باعتبارها قوانين كفر .

٤- الجماعة الإسلامية* :

عبرت الجماعة الإسلامية فى نشأتها الأولى عن التيار الإسلامى داخل الجامعة الإسلامية فى بداية السبعينات . وكانت قبل أن تعرف بهذا الاسم تعمل تحت شعار "اللجنة الدينية" وانحصر نشاطها فى الدوائر التقليدية مثل الأنشطة الاجتماعية والثقافية والرياضية وإقامة الندوات والمعسكرات والرحلات، وفى هذه الفترة سيطر الطابع السلفى التقليدى على نشاط الجماعة الإسلامية وتوجهاتها الفكرية، واستمرت الجماعة على هذا الحال حتى منتصف السبعينات، وخلال هذه المرحلة الأولى تمركزت منشورات "الجماعة الإسلامية" حول قضايا الأخلاق والآداب والسلوكيات العامة وكان محور اهتمامها هو قضية الاختلاط بين الجنسين داخل الجامعة [٨٢] .

ووفق روايات أحد أعضائها أن المناخ السياسى الذى ساد فى النصف الثانى من السبعينات قد هيأ للجماعة الفرصة للسيطرة على الاتحادات

* يعتمد التحليل الخاص بالجماعة الإسلامية فى الغالب على روايات أعضائها فضلا عن الوثائق والمنشورات المباشرة التى صدرت عنها. إلى جانب عمل صالح الوردانى "الحركة الإسلامية فى مصر رؤية واقعية لمرحلة السبعينات" الذى خصص فصلا فيه "الجماعة الإسلامية".

الطلابية فى الجامعات واستغلالها فى نشر الثقافة الإسلامية، وهو ما أدخلها مرحلة جديدة فى التشكيل .

وتعتبر هذه المرحلة الوسيطة فى عمر الجماعة الإسلامية من أهم المراحل التى مرت بها حيث تعتبر البداية الحقيقية لتبلور خط متميز لها . فطبقا لما يرويه الورداني، فقد كانت هناك محاولات دائمة من جانب جماعة الإخوان المسلمين لاحتواء الجماعة الإسلامية حتى أن البيانات والمنشورات التى كانت تصدرها الجماعة في فترة مبكرة كانت تصطبغ بالصبغة "الإخوانية" ومن هنا يدلل على أن الإخوان نجحوا محليا فى احتواء الجماعات الإسلامية فى هذه الفترة أى فترة السبعينات (٨٣)* .

إلا أنه فى نهاية السبعينات، وبالتحديد منذ عام ١٩٧٩، بدأ يبرز الخط المتميز للجماعة الإسلامية، وبدا ذلك من خلال المنشورات والبيانات التى أصدرتها، فضلا عن ظهور تيار داخل الجماعة مناهض لسياسية الإخوان وأميل إلى خط "الجهاد" خاصة فى جامعات الصعيد. وهو ما أدى فى النهاية إلى صدام الجماعة مع الإخوان والسلطة معا .

ويعلق الوردانى على ذلك بان الجماعة الإسلامية رفضت فى البداية محاولات الإخوان لاحتوائها، إلا أن الإخوان استطاعوا عن طريق الاغراءات المادية احتواء بعض العناصر القيادية للجماعة، وكان لهذه الاغراءات دور كبير فى استمرار أحد أجنحة الجماعة على ولائه لهم (٨٤) .

ولم يقتصر نشاط "الجماعة الإسلامية" فى جماعات الصعيد على وجه التحديد على الأنشطة الاجتماعية والثقافية السابقة بل اتخذ هذا النشاط الطابع الصدامى حيث قامت بعمليات اعتداء متكررة على الحفلات التى كانت تقام بالجامعة، وسعت عن طريق العنف لتغيير أشكال السلوك الاجتماعى التى كانت تراها منافية لأفكارها عن الإسلام إضافة إلى اصطدامها بالطلبة

---

* كانت مجلة الدعوة تغطى جميع أنشطة الجماعة الإسلامية منذ صدورها فى يونيو ١٩٧٦ وقد خصصت لذلك أحد أبوابها الثابتة تحت عنوان "أخبار الشباب والجامعات" وذلك بالإضافة إلى أن جماعة الإخوان كانت تقوم بمهمة التوجيه والإرشاد فى مجالات الدعوة التى اضطلعت بها الجماعة الإسلامية، فأغلب الدعاة ورجال الفكر الذين كانوا يحاضرون فى المعسكرات الصيفية، وفى صلاة الأعياد التى كانت تقيمها الجماعة فى الخلاء والتى كان يحضرها بعض المسئولين من رجال الدولة كانوا من رجال الإخوان .

المسيحيين، وأخذت منشوراتها طابعا عدائيا شديدا للمسيحيين والكنيسة المصرية(٨٥).

وبالتالى فقد برزت فى بداية الثمانينات عدة تيارات داخل الجماعة الإسلامية، تيار اتخذ خطا مواليا للإخوان تركز فى جامعتى القاهرة والإسكندرية وتيارا اقترب من خط "الجهاد" فى جامعات الصعيد إلى جانب تيار سلفى محدد انحصر فى جامعة الإسكندرية .

ويروى أحد أعضاء "الجماعة الإسلامية" أن هذه الفترة شهدت انتقادات عنيفة من الجماعة لموقف الإخوان من النظام الذى وصفته "بالمهادنة" وتزعم "أمراء" أسيوط وسوهاج وقنا وأسوان وبعض قيادات المنيا، هذه الحملة ضد الإخوان وكان على رأسهم كرم زهدى، وناجح إبراهيم، وعصام دربالة، عاصم عبد الماجد، وعلى الشريف وهذه القيادات هى التى قادت تيار الجماعة بالصعيد، وهى التى فتحت المجال للتعاون مع تنظيم "الجهاد" خاصة وأنها اتخذت منحى صداميا ورفضت مبدأ العمل السياسى من خلال القنوات القانونية والحزبية (٨٦) .

ولم يكن الموقف من الأحزاب والحياة السياسية فى مصر هو السبب الوحيد الذى قاد الجماعة الإسلامية للصدام مع النظام، وإنما يمكن تحديد بعض المواقف الأخرى التى قامت إلى تفاقم هذا الصدام، ومن ذلك موقف الجماعة من "إسرائيل" ومن معاهدة السلام الموقعة بينها وبين مصر أو عمليات التطبيع، وقد أصدرت "الجماعة الإسلامية" عدة بيانات ونظمت عدة مؤتمرات لاستنكار عملية السلام والمبادرة والتطبيع(٨٧) . وهو ما قادها إلى تكرار حوادث الصدام مع النظام .

كذلك فقد كان لموقف الجماعة المؤيد للثورة الإيرانية أثر فى ازدياد حدة التوتر مع النظام خاصة بعد استضافة مصر لشاه إيران فى ذلك الوقت وهى السياسة التى عارضتها الجماعة بشدة وقامت بسببها بمظاهرة ضخمة فى أسيوط(٨٨) .

إلى جانب هذه القضايا الهامة التى شهدتها نهاية السبعينات والتى أدت إلى صدام الجماعة بالسلطة، فقد كانت هناك قضايا داخلية ملحة بالنسبة للجماعة الإسلامية، قادتها إلى تصعيد عملية التوتر مع النظام وعلى رأس هذه القضايا قضية "تطبيق الشريعة الإسلامية" وقضية "تغيير المنكر" (٨٨)،

بالإضافة إلى هاتين القضيتين الكبيرتين فى نظر "الجماعة" كانت هناك عدة قضايا داخلية وقفت بها موقفا مناهضا للنظام، ومن ذلك عقدها للمؤتمرات الشعبية ضد بعض الإجراءات والقوانين التى صدرت فى ذلك الوقت، ومن ذلك قانون "العيب"، وقانون "الوحدة الوطنية"، وتغيير "اللائحة الطلابية" فى صيف ١٩٧٩ .

وقد أدى الأمر فى النهاية إلى صدور قرارات سبتمبر ١٩٨١ التى ضمنت قرارا باعتقال والتحفظ على قيادات "الجماعة الإسلامية" وأبرز أعضائها .

ووفق روايات بعض قيادات الجماعة فإن الشرطة لم تتمكن من القبض على أحد قيادات الجماعة الإسلامية فى صعيد مصر * وفى هذه الفترة حدث اللقاء بين هذه القيادات و "عبد السلام فرج" الأمر الذى قاد إلى سرعة الاندماج بين الجماعة الإسلامية (تيار الصعيد) وتنظيم الجهاد الذى يتزعمه فرج وتشكل مجلس شورى من ١١ عضوا، وقد عرض على د.عمر عبد الرحمن إمارة المجلس فرفض أولا ثم قبل تحت إلحاح - كما يشير أحد أعضاء الجماعة** .

ومن واقع التحقيقات التى جرت بعد حادث اغتيال الرئيس السادات كشفت أجهزة الأمن أن تيار الجماعة الإسلامية بالصعيد قد تحالف مع تنظيم الجهاد الذى يتزعمه عبد السلام فرج والذى كان يضم من بين أفراده المقدم "عبود الزمر" وأن الإعداد لعملية الاغتيال قد تم بالتنسيق بين التيارين .

ويعلق صالح الوردانى على ذلك بقوله (إنه منذ انشقاق جناح الصعيد على الإخوان وهو يسعى إلى تطوير نفسه إلى شكل تنظيمى أكثر فعالية وبدأ يوسع من نشاطه ليتجاوز حدود الجماعة ويستقطب الكثير من الشباب كما بدأ يطرح قضية الصدام مع الحكم وإعلان الجهاد كطريق لإقامة الدولة الإسلامية) (٩٠) .

ومنذ ١٩٨١، أى منذ واقعة الاغتيال توارى تيار الجماعة الإسلامية الموالى للإخوان ليبرز على الساحة تيار "الجهاد" فى الجماعة والذى ارتبط

---

* ماعدا "طلعت فؤاد قاسم" الذى قبض عليه وهو فى المستشفى .

** كانت الجماعة تعرفت على د . عمر عبد الرحمن أثناء قيامه بالتدريس فى جامعة الأزهر بأسيوط كأستاذ للتفسير .

بحدثين تاريخيين أولهما، حادث اغتيال الرئيس الذى تم بالتنسيق مع "تنظيم الجهاد"، والثانى هو حادث أسيوط الذى وقع فى نفس عام الاغتيال، واعتبر رد فعل مباشرا على الحادث الأول* .

وربما تكمن أهمية الحادث الأخير فى كون أن الجماعة الإسلامية كانت هى التى لعبت الدور الأول فيه وكان ذلك إيذانا ببلورة خط مستقل لها رغم فترة التنسيق والتعاون التى تمت بينهما وبين تنظيم "الجهاد" فى لحظة اغتيال الرئيس* .

ويقول الوردانى (أنه طوال فترة الاعتقال على ذمة قضية الاغتيال وقضية الجهاد استطاع قادة الجماعة الإسلامية بلورة اتجاهها وتقنينة وفق الأصول السلفية التى يعتقدونها وذلك تحت إشراف الدكتور عمر عبد الرحمن الذى يعد الأب الروحى للجماعة[٩١]) .

ففى أعقاب هذه الأحداث تم اعتقال جميع قيادات الجماعة الإسلامية وحوكموا فى القضية رقم ٦٤٢ لسنة ١٩٨١ أمن دولة عليا .. كما حوكموا فى قضية اغتيال السادات محاكمة عسكرية .

---

* وقع حادث أسيوط صباح عيد الأضحى عام ١٩٨١، واعتبر من أهم التى الأحداث أثارت قلق النظام بعد حادث الاغتيال، إذ يروى الوردانى بأنه بعد وقوع حادث الاغتيال انقطعت الاتصالات بين القاهرة وبين الصعيد، وكان عبود الزمر هاربا، كما اختفى الشخص المكلف بالاتصال من الجماعة الإسلامية، وهنا قررت المجموعات المكلفة بضرب معسكرات الأمن فى الصعيد التجمع فى أسيوط حيث مقر القيادة، وبعد تأدية صلاة العيد انطلق أعضاء مسلحون من الجماعة الإسلامية نحو مديرية الأمن فى أسيوط وتم اقتحامها، ووقعت صدامات دامية بين أعضاء الجماعة ورجال الأمن، وهو الأمر الذى أدى إلى سيادة الفوضى فى المدنية .
(المصدر : صالح الوردانى، الحركة الإسلامية فى مصر واقع الثمانينات، مركز الحضارة العربية للإعلان والنشر ط ١، ص ١٠٣ -١٠٧) .

* بدأ الخلاف بين قيادات الجماعة الإسلامية ومحمد عبد السلام فرج حول أسلوب العمل السياسى، فبينما أرادت الجماعة الإسلامية أن تنتهج أسلوب الدعوة العلنية كان عبد السلام فرج يميل إلى السرية، وقد اتفقا بعد خلاف على أن تعمل الجماعة الإسلامية بطريقتها، ويعمل هو وتنظيم "الجهاد" بطريقة، تستأذن كل مجموعة وتستفتى د.عمر عبد الرحمن فيما تقوم به . واستمر الأمر كذلك حتى قرارات التحفظ فى سبتمبر ١٩٨١ وانعقد مجلس الشورى المكون من الجانبين واتخذ قرارا باغتيال الرئيس السادات .

□ **بلورة فكر الجماعة الإسلامية :**

استمرت محاكمة قيادات الجماعة الإسلامية ثلاث سنوات كاملة ثم صدرت الأحكام بالأشغال الشاقة المؤبدة لمعظم القيادات البارزة (كرم زهدى - عاصم عبد الماجد - ناجح إبراهيم - عصام درباله - على الشريف ..) . وقد استغلت هذه الفترة فى عمل أبحاث تلخص فكر الجماعة الإسلامية وتحدد معالمه حيث لم تتح لهم هذه الفرصة بالخارج . فلم يكن هناك كتاب أو بحث يحدد فكر الجماعة الإسلامية قبل أحداث ١٩٨١ وكان يغلب على فكر الجماعة الطابع السلفى لاسيما كتب ابن تيميه وابن القيم .

وتقدمت الجماعة الإسلامية بعدة أبحاث باسم "الجماعة الإسلامية" تحدد فيه معالم فكرها:

الأول : ميثاق العمل الإسلامى .

الثانى : كتاب "أصناف الحكم وأحكامهم" .

الثالث : بحث "حكم قتال الطائفة الممتنعة عن شرائع الإسلام" و "حتمية المواجهة" .

الرابع : مرافعة د. عمر عبد الرحمن والتى نشرت فيما بعد فى كتاب بعنوان "كلمة حق" نشرة دار الاعتصام .

- ويتناول الكتاب الأول تسع نقاط .. الغاية .. والهدف والطريق والعقيدة، والفهم والزاد والعداء والولاء والاجتماع وهو يلخص أهداف الجماعة وأسلوب حركتها ويعطى صورة عن ملامح فكرها .
- ويناقش الكتابان الثانى والرابع قضية "الحاكمية" ويخرج برأى مفاده تكفير الحاكم المبدل لشرع الله وخروجه عن ملة الإسلام .. وإثبات كفر السادات .
- ويناقش الكتاب الثالث "حكم الجهاد" ويوجب قتال أى طائفة تمتنع بالقوة عن منع شريعة واحدة "كالصلاة والزكاة والحدود مثلا" من شرائع الإسلام وهو مبحث مبنى على ما قاله ابن تيميه بإجماع العلماء على جواز ذلك .. وقدم هذا البحث ليؤصل شريعة إعلان الجهاد ضد نظام السادات وتؤكد "حتمية المواجهة"

وهى رسالة صغيرة أصدرتها الجماعة نفس الحكم وبعد المحاكمة أعد قادة الجماعة أبحاثا فى قضايا مختلفة حيوية مثل :

١- "الحركة الإسلامية والعمل الحزبى" وهو يحرم سلوك الحركة الإسلامية طريق الأحزاب والبرلمان ويستعرض البحث تجربة الأحزاب المصرية وسمات الوضع السياسى المصرى ودراسة الحركة الإسلامية مع التجارب البرلمانية فى تركيا وإندونيسيا والكويت ثم ينتهى إلى الحكم الشرعى وهو التحريم مؤسسا على أمرين:

(أ) أن المشاركة فى المجالس التشريعية نوع من الشرك لأن حق التشريع لله وحده "أم لهم شركاء شرعوا .. " .

(ب) أن دخول هذه القنوات فيه إهدار لمفاهيم إسلامية عظيمة (الحاكمية - الموالاة - الجهاد) وفيه اضفاء صبغة إسلامية على وضع غير شرعى .

٢- بحث "العذر بالجهل" و "الموالاة" : وفيهما رد على جماعة التكفير والهجرة حيث منع البحث الأول تكفير المسلم بارتكابه الكفر لاحتمال أن يكون جاهلا، ومن ثم لا يحكم بكفره إلا بعد قيام الحجة التى يكفر جاحدها وتمثل هذه القاعدة، قيدا كبيرا على عملية التكفير للكفار .

وقسم المبحث الثانى الموالاة للكفار إلى "ظاهرة" ولا يخرج صاحبها من الإسلام، و "باطنه" ويخرج صاحبها من الإسلام .. وهذا التقسيم يمنع إطلاق "الكفر" على الموالين للكفار بمجرد عمل ظاهره يعد من قبيل الموالاة، إذ لابد من إثبات الجانب القلبى وهو عسير .. فالرجل الذى يتجسس على المسلمين للكفار وهو يبغض الكفار - لا يكفر - لأنها موالاة ظاهرية، أما الذى يتجسس على المسلمين لصالح الكفار وهو يحب كفرهم - فهذا كافر بالموالاة . مع ملاحظة أنه يقتل الأول حدا ويقتل الثانى كفرا أيضا .

وأصدر "عبد الآخر حماد" وهو أحد القيادات التى برزت بصورة واضحة منذ ١٩٨٤، وهو خريج كلية الاقتصاد والعلوم السياسية والدراسات الإسلامية وطالب بكلية الحقوق، له دراية واسعة بالعلوم الشرعية . وقد كان أماما لمسجد السلام قبل ١٩٨١ وشارك فى إعطاء محاضرات فى هذه

الفترة، وقد اعتقل لمدة عامين، ثم زاول نشاطه بعد الخروج من السجن .. أصدر كتاب "الأدلة الشرعية فى جواز تغيير المنكر باليد لآحاد الرعية" وهذه القضية هى أحد الأعمدة الفكرية الهامة للجماعة الإسلامية .

ويلخص هذا البحث الفلسفة الشرعية لممارسات الجماعة الإسلامية المتعلقة بقضية تغيير المنكر، وقد نقل المؤلف أراء الأئمة الأربعة وإجماع العلماء على جواز تغيير المنكر باليد لآحاد الرعية وفق الضوابط الشرعية، حيث لا يلجأ للتغيير بالقوة إلا بثلاثة شروط، أن يكون المنكر موجودا فى الحال بحيث لو زال لا يجوز له معاقبة صاحب المنكر، وأن يقتصر فى استخدام القوة على قدر الحاجة، وإلا يترتب على تغيير المنكر منكر أكبر منه.

بحث وجوب العمل الجماعى :

ناقشت فيه الجماعة وجوب السمع والطاعة للأمير ما لم يأمر بمعصية الله، وتأسيس هذا الموقف على قاعدة "ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب، ومن هنا الدعوة واجبة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب، والجهاد فى سبيل الله و إقامة الخلافة واجب ولكن هذه الواجبات أو أحدها لا يتحقق إلا من خلال جماعة تستوعب الطاقات وتضافر الجهود، ومن ثم فإن العمل الجماعى واجب، والتخلف عنه اثم وذنب، لكن الوجوب لا يتعين على جماعة معينة، فعلى الفرد أن يتحرى أقرب الجماعات إلى الحق وينضم إليها ويسمع ويطيع لقادتها فى غير معصية، ويمكن أن نلخص الأعمدة الفكرية للجماعة الإسلامية فى الآتى :

١- تكفير الحاكم المبدل لشرع الله .
٢- وجوب قتال الطائفة الممتنعة عن الشريعة .
٣- جواز تغيير المنكر باليد لآحاد الرعية .
٤- تحرير دخول البرلمان والأحزاب السياسية .
٥- وجوب العمل الجماعى .

والقضية الرابعة محل اتفاق بين جميع الفصائل الإسلامية ماعدا الإخوان الذين لا يبيحونها بإطلاق، بل يعتبروها من قبيل الضرورات التى

تبيح المحظورات، ومن ثم فلا يجدون فى إثباتها عنـــاء لاســيما أن موقــف الإخوان كان رافضا للحزبية فى البداية ..

أما القضية الخامسة، فهى محل اتفـــاق بيــن الإخــوان والجماعــة الإسلامية و "الجهاد" بخلاف "الاتجاه السلفى" ومن ثم فإن تقريرها لا يحتــاج إلى كبير جهد .

وترفض الجماعة الإسلامية - احتياطيا فى تميزها - انضمــام أحــد إليها أو الاجتماع مع أحد لا تتوافر فيه شروط ثلاث سجلتها النقطة التاســعة فى الميثاق "اجتماعنا" : لغاية واحدة وعقيدة واحدة وتحت راية فكرية واحــدة" ثم يرفضون الاجتماع مع أناس يختلفون عنهم فى "الغاية" أى غايـــة كغــير "رضا الله" ولا يجتمعون مع المخالف فــى "العقيــدة" أى جماعــات التكفــير والتوقف والذين لا يعذرون بالجهل . ولا يقبلون الاجتماع مع من يخالفهم فــى القضايا الفكرية التى أسلفناها وأسلوب الحركة، لكنهم يفرقون بيــن الإجمــاع والتعاون فهم قد يتعاونون مع من يخالفهم فى هذه الشــروط لتحقيــق هــدف معين لكن لا يلتزمون معه فى جماعة واحدة .

والجماعة الإسلامية ذات طابع سلفى ومن ثم فهى تعتبر كــل كتــب السلف وتراثهم الضخم هو المعين الواسع التى ينهل منه أفرادها فـــى شــتى فروع العلم، ولا يقرأ أفرادها كتب قادة الإخوان ولا يلتفتون إليها . وتســاهم مجلة "كلمة حق" فى توضيح بعض القضايا الهامـــة شــرعية أو فكريــة أو سياسية كقضية "التدرج فى تطبيق الشريعة" و "موقف أمريكا مـــن الحركــة الإسلامية" .. "القوة فى مواجهة الباطل" و "الوحدة الوطنية" وغيرها . وتتمـيز الجماعة الإسلامية بأن لها تنظيمها الهيراركى المحدد ولها لوائحها الداخليـــة ونظامها فى الإمارة وتعيين القيادات وتربية الكوادر والأعضاء وتتمثل القيـادة العامة للجماعة فى كل من :

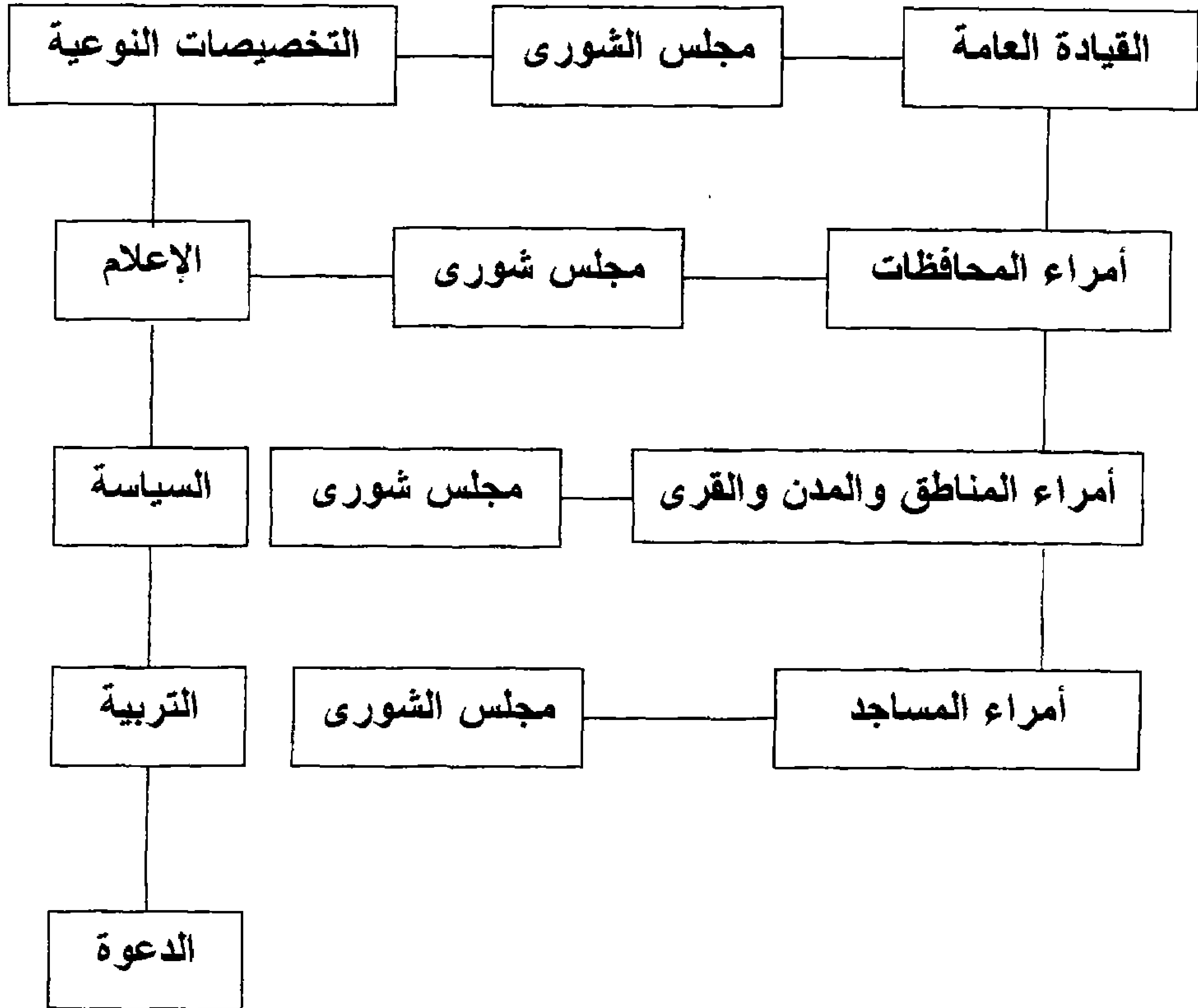
- كرم زهدى .. ليمان طرة مؤبد .
- د. ناجح إبراهيم .. ليما طرة مؤبدة .
- عاصم عبد الماجد .. ليمان طرة مؤبد .
- عصام دربالة .. ليمان طرة مؤبدة .
- على الشريف .. ليمان طرة مؤبد .

(وقد شارك جميعهم فى أحداث أسيوط ١٩٨١) .

فى خارج السجن :

- د. عمر عبد الرحمن الأمير العام ومفتى الجماعة .
- د. أحمد عبده سليم الأمير العلنى لأسيوط حيث يتركز أكبر تكتل للجماعة وأكثر المناطق سخونة فى مصر .
- على الدينارى .. المنيا .
- حسنى محمود .. سوهاج .
- أحمد عبد الرحمن .. عين شمس .

والقرار فى هذه الجماعة تحركه أولا إشارات قادة الجماعة داخل السجن ثم تكليفه على الواقع القيادات فى الخارج ويعرض فى النهاية على الدكتور عمر لبيان موقفه من الشرع والسماح بتنفيذه . ومن الجدير بالذكر أن منهج الجماعة صارم وحاد وقراراتها يجب أن تؤخذ بأغلبية مجلس شورى الجماعة إذا كان القرار على مستوى الجمهورية وبمجلس المحافظة أو المنطقة إذا كان قرارا ولا يمكن اتخاذ قرار يتعلق بفتوى شرعية قبل استئذان الدكتور عمر . وتؤمن الجماعة إيمانا شديدا بالتخصيص وتقسيم الأعمال وتوزيع المهام كما تؤمن بوجوب الإمارة والتسلسل القيادى ويمكن توضيح الشكل الهيكلى للجماعة على النحو التالى :



وتمثل قضية السمع والطاعة أهمية كبيرة داخل الجماعة، فمن أهم التزامات العضو، السمع والطاعة لقادته (فيما لا يخالف الشرع) ويسمح للأعضاء بإبداء آرائهم ومناقشة الأوامر بشكل فرد بين الأمير والعضو، ويلتزم الأفراد التزاماً فردياً بأوامر أمراء الجماعة . وتتميز الجماعة أيضاً

بوحدة الرأى وانعدام الاختلاف نسبيا، فما يقوله الأمراء * يلقى قبولا واسعا بين القاعدة ويصبح هو الرأى الصائب الأوحد تقريبا .

وتعتبر الجماعة الإسلامية هى أكثر الجماعات "الجهادية" تماسكا على الساحة وأشدها ارتباطا بقياداتها . وربما يواجه كيان الجماعة الإسلامية نقدا شديدا من تيارات جهادية أخرى بسبب هذا التشكيل السابق ويأخذون عليها علنيتها التى تعرضها لمخاطر أمنية كما يعيبون عليها منهجها فى تربية أعضائها والذى يصفه بعض قيادات حركة الجهاد بأنه جامد ولا يخلق عضوا متفردا . وربما قد وضعت الجماعة الإسلامية نصب عينيها نموذجا لكيان قوى على غرار كيان جماعة الإخوان المسلمين بتنظيمها وكوادرها وأعضائها ومنهجها فى الإدارة والحركة وتوظيف هذا الكيان فى العمل بواجب الجهاد .

ويركز المنهج التربوى للجماعة الإسلامية كما يروى أحد أعضائها على التربية "الإيمانية" فيتضمن برنامج الأعضاء اليومى ورد القرآن والمحافظة على أداء جميع النوافل وقيام الليل بصورة جماعية وفردية ويعتبرون أن المنهج الإيمانى هو اللازم للارتقاء بنفس الفرد المسلم لأن الانتصار على الأعداء إنما يأتى بالإيمان أولا والقرب من الله . كما تقيم الجماعة لأفرادها ندوات للتثقيف السياسى وذلك من خلال لقاءات الجماعة التى تتم بصورة دورية على مدار الأسبوع فى جميع محافظات الجمهورية . ومن أبرز نشاطها الجماعة : الندوات، المؤتمرات، المعسكرات، قوافل الدعوة، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والمظاهرات، والمنشورات وهى تسعى نحو النموذج الإيرانى فى الثورة الشعبية الشاملة .

والمراقب لنشاط الجماعة منذ بداية الثمانينات يرى أنها ارتبطت بمعظم الأحداث التى وقعت بداية من أحداث أسيوط عام ١٩٨١ حتى حادث اغتيال د.رفت المحجوب ومن قبله محاولة اغتيال زكى بدر وزير الداخلية الأسبق أسفل كوبرى الفردوس فى عام ١٩٩٠، ويلاحظ أن ٩٠% من كم المنشورات التى صدرت ضد الحكومة فى تلك الفترة هى من إصدارها .

---

* المقصود الأمير العلنى إذا أنه ربما يكون أميرا آخر لا تعرفه أجهزة الأمن هو المحرك الحقيقى للعمل ولكن الأمراء المذكورين يعملون تحت سمع وبصر أجهزة الأمن ويصرحون بمسئوليتهم عن الأحداث فى تحقيقات المباحث، وأمام وسائل الإعلام .

وحول نشاطها بشكل عام يقول أحد الأعضاء أن الجماعة الإسلامية وطاقتها موزعة على اكثر من جبهة .

فهى تعمل ضد الحكومة والمسيحيين، الإخوان، الصوفية بالإضافة إلى قضيتها الكبرى وهى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى يستدرجها إلى مصادمات مع جماهير الشعب نفسها . والمحرك الأساسى للجماعة على كل هذه المحاور هو الأطر السلفية البحتة التى تؤمن بها الجماعة، ومجموعة الفتاوى السلفية التى تبنى على أساسها مواقفها وممارساتها) .

المبحث الثانى
قراءة فى الفكر السياسى للجماعات الراديكالية
دراسة مقارنة للجهاد والجماعة الإسلامية

تعانى معظم الدراسات عن الحركة الإسلامية الراديكالية - خاصة فيما يتعلق بأفكارها السياسية - من ضعف الاعتماد على أدبيات تلك الحركات، مما أدى إلى الخلط بين الجماعات والتيارات المختلفة . غير أننا نعتمد فى هذا المبحث بشكل أساسي ومباشر على الوثائق الأساسية لتلك الجماعات، واستخلاص مواقفها من القضايا السائدة، وتوضيح أهم الأطر السياسية والفكرية والفقهية التى تعمل من خلالها . وسوف يقتصر التحليل هنا على أبرز جماعتين داخل ساحة العمل السياسى الإسلامى الراديكالى فى الوقت الراهن وهما "الجهاد الإسلامى" و "الجماعة الإسلامية"، اللتين فرضتها نفسيهما وتضاعفت خطورتهما بعد قيامهما معا بأحداث اغتيال السادات وحوادث العنف عام ١٩٨١ فى بعض محافظات مصر، كما كان لهما دورهما البارز فى أحداث العنف التى جرت فى مصر فى الفترة من ١٩٧٤ [٩٢] وحتى الآن .

ويلاحظ - ابتداء - وجود اتفاق تام بين هاتين الجماعتين فى رؤيتهما وموقفهما من الواقع فيما عدا بعض القضايا "الحركية" التى أدت إلى انفصال الجماعتين بعد اندماجهما عام ١٩٨١، كما أن هناك قضية فقهية واحدة يدور عليها الخلاف أيضا وهى "إمارة الضرير"، ففى حين ترى جماعة الجهاد عدم جواز قبول أمير ضرير لحركة الجهاد ترى الإسلامية جواز ذلك وتتخذ الدكتور عمر عبد الرحمن أميرا لها .

ومن الجدير بالذكر أنه من الصعوبة فصل وتصنيف القضايا المختلفة وموقف هاتين الجماعتين منها إلى قضايا سياسية وأخرى فقهية .. الخ .. ذلك أن الأمور ليست مصنفة هذا التصنيف لديهم، نظرا للطرح السلفى الذى يطرحون من خلاله قضاياهم، فقضية "الخلافة" مثلا والتى قد ينظر إليها المحللون على أنها مسألة سياسية، تطرح من جانب هذه الجماعات طرحا فقهيا بحتا، وبشكل عام، فسوف يتم التحليل وفقا للمتغيرات الآتية :

أولاً: الموقف من النظام السياسى
١- الإطار الفكرى للنظام . العلمانية .
٢- الحكم والحكومة والنخبة .
٣- الديمقراطية والعمل الحزبى .

ثانيا: رؤية التغيير
١- الدعوة .
٢- الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .
٣- الجهاد .
٤- الخلافة .

ثالثا: الموقف من الجماعات الأخرى داخل ساحة العمل الإسلامى .
١- الإخوان المسلمون .
٢- التكفير والهجرة وجماعة التوقف والتبين .
٣- السلفيون والتبليغ والدعوة .

رابعاً: القضايا الفقهية
١-العذر بالجهل .

خامساً: أهم قضايا الواقع
١- الغرب والحضارة الغربية .
٢- الصراع العربى الإسرائيلى .
٣- الثورة الإيرانية .

أولاً: الموقف من النظام السياسى :

١ – الإطار الفكرى للنظام : العلمانية :

تعتبر "الجماعة الإسلامية " أن موقفها من العلمانية واضح وصريح، فالعلمانية هى "الدين الجديد الذى أريد له أن يحل محل الإسلام" (٩٣)* . ويقول مؤلفو "ميثاق العمل الإسلامى" - وهو وثيقة من إصدارات الجماعة الإسلامية - "إن العلمانية البغيضة دست علينا وغرست قسراً فى تربتنا فأنبتت هذه الأنظمة الجاهلة الكافرة التى تستبدل شرع الله بشرع الشيطان" (٩٤) . وترى الجماعة أن الصراع بين الإسلام كفكرة وكنظام وبين العلمانية صراع مصيرى لا ينتهى إلا بانتهاء أحدهما وبالتالى فهو يستدعى مفاضلة كاملة فكراً وسلوكاً ونظاماً (٩٥) .

وتؤكد جماعة الجهاد أيضاً موقفها الرافض للعلمانية كفكرة وكنظام للحكم وتعتبر العلمانية فكرة "جاهلية" تمخضت عن خبرة المجتمع الأوروبى فى العصور الوسطى، وتحكم الجماعة بالكفر على النظام السياسى المصرى لأنه اتخذ من العلمانية منهجاً، ونبذ حكم الإسلام وراء ظهره(٩٦) .

٢ –الحاكم والحكومة والنخبة:

تتفق الجماعتان على الحكم بكفر رئيس الجمهورية كفر عين، فهو خارج من ملة الإسلام، وتصفان النظام السياسى بأكمله بالكفر والجاهلية . فترى جماعة الجهاد أن "النظام الحاكم فى مصر نظام جاهلى كافر ككل الأنظمة التى اتخذت من العلمانية منهجاً ونبذت حكم الإسلام وراء ظهرها" (٩٧)، وتركز معظم الوثائق على قضية "الحاكمية" باعتبارها هى القضية الجوهرية وهى المبرر الأول لوجود تيار إسلامى معارض للنظام تحت شعار "حاكمية الله وبطلان كافة القوانين الوضعية" فهؤلاء الحكام فى نظرهم "قد جعلوا أربابا من دون الله فأحلوا وحرموا من دون الله واتخذوا صفة من صفات الألوهية وهى حق التشريع المطلق الذى لا يكون إلا لله تعالى والإنسان ما هو إلا مجتهد فى فهم حكم الله" (٩٨) .

---

* جميع العبارات المقتبسة فى هذا المبحث منقولة بالنص عن الوثائق المختلفة الصادرة عن الجماعتين محل التحليل .

والأسباب التى دعت الجماعة إلى إطلاق هذا الحكم على الحكومة هى :

١- عدم الحكم بشرعية الله واستبدالها بقوانين مختلطة ملفقة .

٢- الاستهزاء بالشريعة بتأخيرها وتقديم غيرهم عليها .

٣- الحكم بالديمقراطية رغم أنها شرك بالله .

٤- استحلال المحرمات وتحريم الحلال كما فى المادة ٦٦ من الدستور[٩٩].

وتؤكد الجماعة أن مجرد احتكامهم - أى الحكام - إلى القوانين الوضعية وتركهم الحكم بما أنزل الله هو كفر واضح حيث يجعلون السيادة لقانون من صنع البشر [١٠٠] . كما أنه لا توجد أى أعذار لهؤلاء الحكام فى الامتناع عن الحكم بشرع الله بعد أن جربوا الحكم بالقوانين الوضعية واستبدلوا بها حكماً آخر .. وقد أجمع علماء المسلمين على كفر من استبدل شريعة الرحمن بقانون ما أنزل الله به من سلطان[١٠١] .

ويتفق موقف الجماعة الإسلامية تماماً مع هذه الأطروحات وتؤكد أن القوانين الوضعية كفر بواح لا إخفاء فيه ولا مداورة، وأن الحكم الذى الحاكم بها كافر مرتد [١٠٢]، وتقول الجماعة إن هذا هو حكم الإسلام على هذه الأنظمة والحكومات، وترى أنه حكم واضح وصريح فهى كافرة وجاهلية وساقطة الشرعية ولا يجوز لها أن توجد فضلاً عن أن تستقر وتستمر [١٠٣] .

النخبة: "الطائفة الممتنعة عن شريعة أو عن بعض شرائع الإسلام ويطلقون عليها "الطائفة الممتنعة" وتتفق الجماعتان على أنها فئة مرتدة وأنه يجب قتالها حيث أن "كل طائفة خرجت عن شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنه يجب قتالها باتفاق أئمة المسلمين وإن تكلمت بالشهادتين" [١٠٤] .

وترى جماعة الجهاد أنها طائفة مرتدة كالحكام لأنهم يوالون الحاكم ويناصرونه فيأخذون حكمه [١٠٥]، وترى الجماعة أيضاً أن هذه الطائفة تقاتل قتال المرتدين وقد قامت عليهم الحجة مراراً فقتلوا من أقامها واحداً تلو الآخر ولم يبالوا [١٠٦] .

وترى الجماعة الإسلامية أيضاً وجوب قتال هذه الطائفة الممتنعة عن شرائع الإسلام ويستندون إلى موقف أبى بكر فى حروب الردة بعد وفاة النبى ويقول مؤلف كتاب حتمية المواجهة إن امتناع الطوائف الحاكمة فى بلاد المسلمين عن شرائع الإسلام أظهر من أن يذكر ويسهب فيه (١٠٧)، وشتان

بين ما يفرضه الإسلام وبين واقع الحكم فى بلادنــــا" (١٠٨)، ويقــول طــارق الزمر "أن قتال هؤلاء الحكام وهذه الحكومات إنما هو واجب علـــى جميـــع المسلمين كل بحسب قدرته ولا يسقط عنهم إثم تركه هذا الواجب إلا أن يـهبوا ويخلعوا هذه الحكومات الجاهلية "العميلة" ويستبدلوا بها حكم الإســـلام (١٠٩)، حتى إذا كان هناك اختلاف على كفر الحكام الذين يحكمون بالشـــريعة فـــلا خوف فى الخروج عليها أيضاً (١١٠) .

ويقول د. عمر عبد الرحمن أمير الجماعة الإســـلامية "وقـد أجمـع المفسرون والمحدثون على عدم طاعة أولى الأمر فى المعصية، كما أجمعــوا على وجوب الخروج عليهم لكفرهم" (١١١) . وأخـيراً يقـول د. عمـر عبـد الرحمن أيضاً : "وبعد، فإن الحكم بما وضعه الأفراد من قوانين مستوردة مـن دول الكفر لتطبق فى البلاد الإسلامية ولاسيما فى المواد التى هى صريحـــة فى مخالفة الكتاب والسنة كفر بلا ريب وضلال لا يرقى إليه الشك" . وتــرى الجماعتان أن بلاد المسلمين اليوم هى "دار مركبة" يختلط فيها الكفر بالإيمـان وهى دار يعامل فيها المسلم بما يستحقه ويقاتل الخارج عن شريعة الإســـلام بما يستحقه (١١٢) .

٣- الديمقراطية والعمل الحزبى

ترفض الجماعتان الفكرة الديمقراطية رفضاً تاماً وتجعلانها مناقضـــة للتوحيد : فتقول جماعة "الجهاد" إن الديمقراطية هى حاكمية الجماهير وتأليـــه الإنسان والديمقراطية هى شرك بالله، وأن الفاصل بين الديمقراطية والتوحيـــد هو أن التوحيد يجعل التشريع لله والديمقراطية هـــى حكـم الشـعب لصـــالح الشعب، والمشرع فى الديمقراطية هو الشعب، أما المشرع فى التوحيـــد فـــهو الله سبحانه، فالديمقراطية هى شرك بالله لأنها نزعت حق التشريع من المولـــى عز وجل وأعطته للشعب (١١٣)، وتقول الجماعة إن هذه الديمقراطيـــة ليســت فقط ضلالاً على المستوى النظرى الشرعى، بل هى ضلال علـــى المســتوى العملى أيضاً "فواضح تحكم أصحاب المال والمتحكميـــن فـــى الإعـــلام فـــى اتجاهات الناخبين لتحقيق مصالحهم الخاصة، فالناخبون مجرد أدوات لتحقيـــق مصالح الرأسماليين(١١٤) .

وترفض الجماعة المشاركة فى السلطة السياسية "الباطلة" القائمة فى البلاد كما ترى عدم مشروعية الانضمام إلى الأحزاب السياسية أو تكوين حزب دينى يطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية سرعان ما تضيع مطالبة مع تصفيق الأغلبية "الجاهلية" فى مجلس الشعب [١١٥] .

ويقول طارق الزمر "فجماعة الجهاد الإسلامى مثلاً لا ترى مشروعية إقامة الدولة الإسلامية من خلال الانضمام إلى الأحزاب المعارضة الراهنة أو المشاركة فى السلطة بغية التغيير من خلال مجلس الشعب الحالى [١١٦] . وترى الجماعة الإسلامية أيضاً أن الديمقراطية وحرية تكوين الأحزاب يناقض الشريعة فى :

١- التزام هذه الطريقة يقتضى السماح بل والرضا لغير المسلمين وأصحاب العقائد الباطلة أن يأخذوا حزباً كحزب المسلمين .
٢- أن التزام هذا العقد الديمقراطى يتضمن التسليم وعدم التصدى أو حتى الاعتراض لو وصلت أى من هذه الفرق إلى الحكم .
٣- يتضمن هذا العقد "قانون الأحزاب" إيقافاً للوسائل الأخرى عن الاستعمار فى التصدى للحاكم المستبدل للشرائع أو فى التصدى للمنكرات مثل الجهاد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وهى فرائض عينية يطالب بها ويمنعها الالتزام بالأسلوب الديمقراطى [١١٧] .

وترى الجماعة أيضاً أنه لا يوجد فى المجتمع المسلم إلا حزبان "حزب الله" المأمور بقيامه "وحزب الشطان " وقيامه ممنوع[١١٨]، وأن الديمقراطية ليست من الإسلام وأنه لا علاقة مطلقاً بين الديمقراطية والشورى، فالديمقراطية تعطى البشر الحق المطلق فى التشريع ابتداء [١١٩]، فمجرد وجود سلطة تشريعية بشرية تشرع ما لم يأذن به الله وفق هواها عن طريق برلمان أو غيره، فهذه هى جاهلية إذ أن حق التشريع غير ممنوح لأحد من الخلق لأنه حق خالص لله تعالى [١٢٠] .

وتشير الجماعة إلى أن اختيار البديل الديمقراطى يمنع قضايا الموالاة، فيدعو إلى مناصرة النظام الديمقراطى ومن يدعون إليه سواء كانوا ليبراليين أو يساريين أو نصارى أو يهود فى الوقت الذى يفرض على قيمها الإنكار والمحاربة لكل من يرفضون هذا المنهج من المسلمين "المخلصين"

الذين يناهضون النظــام "الخــارج عــن الإســلام" ويجاهدونــه ويســعون لإسقاطه[١٢١]، كما ترى أن دخول اللعبة الحزبية يعود بالحركة فهماً وفكــراً ومنهجاً سنين طويلة إلى الوراء تحتاج من العاملين للإسلام إلى جــهد كبــير لإزالة سلبيتها[١٢٢] .

ثانياً: رؤية التغيير :

وترتيباً على هذه الرؤية للواقع السياسي في مصر وانطلاقاً من مبــدأ أن الحاكمية لله وأن كل من لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر فــإن الجمــاعتين تتفقان على النهج العنيف لتغيير هذا الواقع .

فيقول عبود الزمر - أمير جماعة الجهاد : "ومن هنا فنحن قد عقــدنا العزم وكلنا أمل في نصر الله على إزاحـــة البــاطل ودولتــه فــي مصــر واستئصالها جذرياً وإحلال البديل الإسلامي أمل المســلمين المنشــود" [١٢٣]، ويضيف أن "المنهج الانقلابي هو الطابع الذي يصبغ حركة الجماعـــة نحــو الجزئية الرامية للتدرج في التطبيق أو تطبيق الحدود فقط" [١٢٤]، ويحدد عبود الزمر آليات التغيير داخل الواقع في الدعوة والأمر بالمعروف والنــهي عــن المنكر والجهاد فيقول : "فإن كنا قد ارتضينا إطلاق لفظ الجهاد على جماعتنــا باعتبار أن الجهاد قضية محورية لحركتنا تعارف علينا الناس بــها لا يعنــي اقتصار حركتنا على الجهاد فحسب . وإنما لنا منهجنا في الدعـــوة إلــى الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [١٢٥] .

وتتبنى الجماعة الإسلامية هذه الآليات الثلاث أيضاً فتحدد طريقها في الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجــهاد "فــي ســبيل الله"[١٢٦] وتصنيف أن طرح الإسلام لهذه الآليات للتعامل مع الواقع وكأساليب لتغيــيره يعني بداهة أننا نرفض ما سوى ذلك من أســاليب مــا أنــزل الله بــها مــن سلطان [١٢٧] .

١ - الدعوة :

يقول عبود الزمر أحد القيادات البارزة "للجهاد" إن الدعــوة إلــى الله واجب متعين عليها - أي على الجماعة - منوط بالقدرة يســقطه اختصــاص طائفة منها ويرى أن الأصل في الدعوة هو العلانية وقد يلجــأ الدعــاة إلــى

الاسرار بها إلى من يغلب على ظنهم الاستجابة لها أخذاً بالحيطة والحذر من أعداء الله المتربصين بالإسلام وأهله (١٢٨) .

٢- الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :

وهو الآلية الثانية من آليات التعامل مع الواقع، وتعتبره جماعة الجهاد واجب شرعى مرتبط بالقدرة، كما أنه وسيلة فعالة فى تخليص الأمة من أمراضها وإعادتها إلى فعاليتها (١٣٠)، كما ترى أن بعض المنكر واجب ولا رخصة لترك تغييره إلا للعاملين فى مواقع بعينها أو إذا ترتب على الإنكار مفسدة أكبر كانكشاف الأمر أو إهدار العمل التنظيمى الذى ينتمون إليه (١٣١) . كما ترى الجماعة جواز التغيير باليد وإنه لا علاقة بين التغيير لأحد الرعية وبين التفويض من الحاكم يجوز التغيير باليد مع العصاة بغيره مفسدة أكبر وبدون تفويض من الحكام" (١٣٢) .

ويقول قادة الجماعة الإسلامية :

"نحن فى حاجة إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وإلا تزاحمت علينا المنكرات وأفسدت علينا سعينا وأخذت بخناق دعوتنا وأذهبت كل آثارها أدراج الرياح (١٣٣) ويضيفون إنه لا مبرر للاعتذار عن هذا الواجب الشرعى الأمر والنهى أو الجهاد بحجة أننا فى حالة استضعاف، فهذه جريمة عظيمة فى حق هذا الدين" (١٣٤) . وقد أجاب د. عمر عبد الرحمن عن سؤال حول : هل يجوز استخدام القوة فى تغيير المنكر كتحطيم سيارة عمداً أو كسر آلة موسيقية أو الاعتداء على مخمور مثلاً فأجاب نعم يجوز ذلك بل قد يجب : أولاً لقوله "ص" من رأى منكم منكراً فليغيره بيده "من" تفيد العموم فيجوز بل يجب على آحاد الرعية وأفرادها أن يغيروا المنكر بأيديهم ولا يتوقف ذلك على إذن أصحاب السلطة (١٣٥).

وترد الجماعة على من يتهمون هذا العمل بالفوضى "أن الفوضى الحقيقية فى ترك المنكر يتفشى ويزداد دون محاربة من القائمين على تغييره بدعوى الخوف من الفوضى والفساد" (١٣٦) .

٣- الجهاد :

يقول طارق الزمر من قيادات "الجهاد" : "ما أحوجنا اليوم إلى رفع السلاح لنذود به عن أمتنا وعن عرضنا وعن ديننا" [١٣٧]، ويضيف أنه إذا كان بعض الدين له وبعضه لغير الله وجب القتال حتى يكون الدين كله لله [١٣٨].

ويقول عبود الزمر : إن الجهاد ماض إلى يوم الساعة لقول الرسول صلى الله عليه وسلم لا تزال عصابة من أمتى ظاهرين على الحق يقاتل آخرهم الدجال" وأنه فرض على الكفاية إن قام به البعض سقط عن الآخرين وهو فى حق الجميع متعين حتى تقوم به طائفة وإلا أثموا كل بحسب قدرته، وأن الخروج على الحكام الكفرة وقتالهم وخلعهم وتنصيب إمام مسلم واجب بإجماع علماء المسلمين على كل مكلف منوط بالقدرة ولا يخرج أحد منهم من دائرة الاثم إلا أن يقدم نفسه أو ماله للقيام بهذا الواجب حتى تتحقق الكفالة [١٣٩] .

وترى الجماعة الإسلامية أيضاً أن القتال يكون لإزالة الفتنة وسحق الشرك وأعلاء شرع الله "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله" [١٤٠]، ويؤكد قادة الجماعة أن الجهاد مفروض لخلع الكفار وردع الطوائف التى تساندهم وتنصيب خليفة مسلم واسترداد الديار السليبة وتخليص أسرى المسلمين "ثم تعود جيوشنا تجوب الأرض تدعو الممالك والإمبراطوريات بالمصحف والسيف إلى الإسلام" [١٤١].

وأخيراً يقول قادة الجماعة "لقد أضحى الجهاد هو الاجابة على التحدى الذى يفرض نفسه . اليوم نكون أو لا نكون" [١٤٢] .

٤-الخلافة :

مصطلح الخلافة ليس له تحديد معين لديهم وكل ما يعرفونه به أنها خلافة على نهج الخلفاء الراشدين [١٤٣] . وترى الجماعتان أن إقامة الخلافة واجب وأن علماء المسلمين قد أجمعوا على ذلك واتفقت فى ذلك كل الفرق الإسلامية وشيعة وخوارج [١٤٤] . ويقول عبود الزمر : "إن البديل الإسلامى المنشود المتمثل فى الخلافة الإسلامية على نهج النبوة أصبح ضرورة لإنقاذ العالم من جاهليته وأمسى عبئا على عاتق الجماعات الإسلامية [١٤٥] .

ويقول قادة الجماعة الإسلامية "نحن لا نرضى إلا بخلافة على نهج النبوة ترث خلافتنا الأولى"(١٤٦) ويضيفون أن هذه الخلافة هى الحل الأوحد والأمثل أيضاً لكل ما تعانيه البشرية اليوم من صور رهيبة للظلم والفقر(١٤٧).

ولكن هل يشترط دارا منفصلة لقتال هؤلاء الحكام الكفار والطائفة التى تساندهم وإقامة الخلافة كبديل إسلامى ؟ ترى جماعة الجهاد أنه لا يوجد أى دليل شرعى لذلك وهو شرط باطل وأنه من الناحية الشرعية لا يشترط لوجوب الخروج على الحاكم إلا القدرة من عدد وعدة والقول بضرورة تميز الدارين قول فاسد يعطل الجهاد (١٤٨) .

وترى الجماعة الإسلامية أن المسلمين مأمورون بقتال هذه الطائفة وإن لم يكن لهم - أى المسلمين - إمام ممكن يقاتلون تحت رايته بل هم مأمورون بقتالهم وإن كان حكام بلادهم رؤساء هذه الطائفة الممتنعة (١٤٩) .

ثالثا- الموقف من الجماعات الأخرى داخل ساحة العمل الإسلامى : (الإخوان - التكفير والهجرة - السلفيون)

١-الإخوان المسلمون:

للحديث عن الإخوان مكان خاص عند كلتا الجماعتين، فهم لا يتركون فرصة للقول أو الكتابة إلا وتحدثوا عن إدانتهم لجماعة الإخوان وصراعهم معها . وترى جماعة "الجهاد الإسلامى" أن الإخوان يلعبون فى صالح الحكومة والنظام المصرى لأنهم يعطون شرعية للسلطة، وأن هذا التطبيق الترقيعى الإسلام - يقصدون التطبيق الذى يريده الإخوان - ما هو إلا خدعة ماكرة يقف من ورائها الغرب بهدف محاولة إظهار فشل الإسلام كنظام للحكم وفى حل مشاكل المجتمع وكذلك احتواء وتطويق الحركات الإسلامية وإطالة عمر الأنظمة الموالية للغرب (١٥٠) .

ويقول أسامة حميد - أحد الكوادر الفكرية للجهاد: "وسواء كان الإسلام الإصلاحى ضعيفاً أو قوياً فإن النظام يريد استخدامه لإضفاء الشرعية على نفسه" (١٥١) . كما تصفهم أدبيات الجماعة بالتخاذل والمهادنة والنفاق والطعن فى علم الله ويقول مؤلف كتيب "تحقيق التوحيد بقتال الطواغيت" أثناء وصفه للشباب المسلم الحائر - المقصود شباب جماعته -

يقول معرضاً بالإخوان : "أما أن يعقد وينكص ويـــهادن ويناور ويساور ويناقص ويبيع دينه جزءاً جزءا والذين يدخلون الانتخابات ليحققوا الشــرعية عن طريق الديمقراطية الكافرة" (١٥٣).

وأصل الخلاف أن جماعة الإخوان المسلمين - فى نظرهم - لا تكفر الحاكم الذى لا يحكم بالشريعة وترضى بالدخول تحت عباءة حكمه وتنتهج النهج الديمقراطى الإصلاحى عن طريق المجالس البرلمانية فى حين ترى جماعة الجهاد أن هذا الطريق هو الضلال، وأن الأمر الواجب هو قتال هؤلاء الطواغيت (١٥٤).

وتقول إحدى ادبياتهم : إياك أن يخدعوك باسم مصلحة الدعوة فالديمقراطية كفر صريح ولا اجتهاد مع النص، أى مصلحة فى الاعتراف بشرعية الكفر وأنظمته ؟ هذا غاية ما يطمع فيه الكافرون، أى مصلحة فى برلمان يملك الطاغوت "المقصود الحاكم" حله وقتما شاء، إن المستفيد الوحيد من إدخال الإسلاميين فى البرلمانات هم الطواغيت فقط (١٥٥) . وتعتبر الجماعة أن كل ما يقوله الإخوان هو شبهات على الإسلام و أن كشفها واجب مثل الحرب مع الكافرين" نحن كما نجاهد الكافرين بالسيف والحديد نكشف شبهات هؤلاء بالكتاب والسنة" (١٥٦) .

وترى الجماعة الإسلامية أن الإخوان يقاتلون بما يلقيه إليهم الحاكم أى حاكم كافراً كان أو فاجراً، فيعملون من خلال "قنوات الشرعية ويلتزمون بأمره وحكمه" (١٥٧) . وتقول الجماعة إن العلماء قد أجمعوا على وجوب خلع الحاكم الكافر المبدل للشرائع الإسلامية لئلاً يكون هناك سلطة تشرع من دون الله وتحمل الناس على شرعيتها "الكافرة" ".. ومن ثم ينسحب هذا الحكم على كل هيئة أو مؤسسة تكون لها نفس الصفات وبالطبع مجلس الشعب أول من ينسحب عليه هذا الحكم" (١٥٨) وترى أن مجلس الشعب تمثيلية حقيرة وسخيفة ولا يخدع بها سوى البلهاء والسذج" (١٥٩) .

ويقول مؤلف "حتمية المواجهة": فلقد باءت كل المحاولات الجادة النادرة (١٦٠) . المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية بالفشل الذريع من خلال ذلك المجلس الحكومى الضال ومازالت قوانين الكفار التى تبيح الزنا والخمر والربا تعطل الحدود وقضاء الله فى حكمه وشرعه هى القوانين الحاكمة المسيطرة على عباد الله المستضعفين فى مصر" (١٦١) . وترفض الجماعة

منطق الإخوان لأنها ترى أن شريعة الله ستنزل إلى سوق الاختيار وستتحكم في قبولها أو عدمه أغلبية أو غيرها بما يمثله ذلك من تحكم في منهج الله[١٦٢] وترى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان مستضعفاً ومطارداً وكان المعروض عليه الملك كاملاً وليس مجرد بضعة مقاعد فى برلمان هزيل، ممكن للحاكم أن يلغيه بجردة قلم [١٦٣] . فتسويغ ما يحدث فى مجلس الشعب وما قام عليه من تقديس لرأى الأغلبية والأخذ به كتشريع ملزم للأمة سواء وافق الشرع أم خالفه "ضلال وكفر وأى كفر" والداخل معترف به ومعضد له بدليل أنه يسعي لتحقيق تلك الأغلبية وهذا اعتراف منه لحق هذه الأغلبية فى التشريع [١٦٤] .

ويقول قادة الجماعة الإسلامية عن الإخوان أنهم " "ضعفاء وجبناء ومقصورون وأنهم يفترون على الإسلام لجعله ضعيفاً ناقصاً مبتوراً ليوافق ما جبلوا عليه هم وذلك ما لا يسكت عليه" [١٦٥] . كما تنتقد الجماعة موقف الإخوان من إشادتهم بسياسات مبارك والسادات حتى يسمح لهم بدخول مجلس الشعب وتنتقد تحالفهم مع حزب الوفد العلمانى "صاحب مبادئ الكفر والضلال" [١٦٦]، وهم يصفون تحالفهم مع الوافد بأنه تحالف مع الشيطان[١٦٧]. كما تدين الجماعة الإسلامية الإخوان لموقفها من النصارى وتعتبر أن علاقة العودة بين الإخوان والنصارى هى علاقة موالاة منهى عنها، وترى أنه فى هذه الحالة فإن المواقف لا تتباين بل تتصادم[١٦٨] .

الحوار : هذه القضية هى إحدى القضايا العملية التى يقع عليها خلاف بين الجماعتين، ففى حين ترى جماعة الجهاد أن رفع راية الحوار مع الجماعات الإسلامية ما هى إلا خدعة على نفس النسق - أى دخول مجلس الشعب - وترفض ذلك تماماً [١٦٩] . ترى الجماعة الإسلامية أهمية الحوار وترحب به "إن الجماعة الإسلامية كانت ولا تزال ترحب بالحوار مع من شاء من العلماء" [١٧٠] ولكنها تفرض عدة شروط لإجراء هذا الحوار :

١- التزام الدولة بنتائجه كاملاً .

٢- أن يجرى الحوار مع قيادات الجماعة .

٣- أن ترفع الدولة كافة الضغوط والقيود التى تحول دون إجراء حوار متكافئ .

ورغم هذه الشروط إلا أن الجماعة الإسلامية أجرت العديد من الحوارات والمناظرات مع القيادات الدينية والسياسية فى البلاد دون التزامها بهذه الشروط وهذا هو واقع الخلاف بينها وبين جماعة الجهاد الإسلامى .

٢- جماعة التكفير والهجرة، وجماعة التوقف والتبين :

ترى الجماعة الإسلامية أن هذه الجماعات تحمل عقائد فاسدة ضالة والإسلام برئ منها تماماً، وأن علماء الإسلام قد كشفوا منذ قرون عن خللها وزيفها ومروقها عن الدين (١٧٢) .

وترى جماعة الجهاد أيضاً ذلك فيقول أسامة حميد أثناء حديثه عن شكرى مصطفى ... إلا أنه فى الحقيقة قد حطم الحيوية لدى شباب الجماعة بعزلهم ليس فقط عن المجتمع ولكن أيضاً عن تاريخ الإسلام (١٧٣) .

٣- السلفيون والتبليغ والدعوة :

تقول وثائق الإسلامية معرضة بهذا التيار : وجماعات أخرى حسبت الإسلام شعائر ونسكا لا يزيد عنها فلا يخرج الدين من المحراب، ولا علاقة له بنظم الحياة، ومع هؤلاء من ظن أن خدمة الدين قراءة الكتب ومذكراته والغوص في فروع المسائل الخلافية وليس وراء هذه الدراسة نفع للمسلمين (١٧٤) . ثم تلقى الجماعة بحكم شامل على كل الجماعات الإسلامية فى الساحة بأنها ابتعدت عن الحق الذى أمرنا به فضلت السبيل وحادت عن الجادة (١٧٥) . ويقول أسامة حميد "جماعة الجهاد" : "ولكن العامل الأخطر فى تعويق الإسلامى الثورى هو اختراقه بواسطة السلفيين المدرسين (١٧٦) .

رابعا: القضايا الفقهية :

١-العذر بالجهل :

هذه القضية هى من أهم القضايا التى يدور حولها الخلاف بين فصائل الحركة الإسلامية "الجهادية" وتأخذ جماعتا الجهاد والجماعة الإسلامية موقفاً واحداً من هذه القضية أيضاً، فكل من يجهل أمراً أو حكماً من تعاليم الإسلام فإنه يعذر لجهله بهذا الحكم إذا خالفه ولا يكفر المسلم بمعصية ارتكبها كما تقول جماعة التكفير والهجرة . فيقول قادة الجماعة الإسلامية فى كتاب الميثاق:

"فالمعاصى تنقض الإيمان ولا تذهب بأصله، أما الكفر الأكبر فإنه ينقض الإيمان، ولا نحكم على مسلم أتى فعل كفر بأنه كافراً إلا بعد إقامة الحجة البينة عليه شريطة أن تكون هذه الحجة قاطعة لكل شبهة وأن يقيمها من هو أهل لذلك، فإن تبين بعد إقامتها أنه قام بفعل ما هو عالم غير جاهل ولا متأول، قاصد متأول، قاصد غير مخطئ مختار غير مكره حكمنا بكفره أما قبل ذلك فلا" (١٧٧) .

وتقول أسامة قاسم" جماعة الجهاد" : ".. ولهذا لا يكفر العلماء من أستحل شيئاً من المحرمات لقرب عهده بالإسلام أو لنشأته ببادية بعيدة، إن حكم الكفر لا يكون إلا بعد بلوغ الرسالة، وكثير من هؤلاء قد لا يكونوا قد بلغتهم النصوص المخالفة لما يراه ولا يعلم أن الرسول بعثنا بذلك (١٧٨) .

خامساً: أهم قضايا الواقع :

١- الغرب والحضارة الغربية:

تتبنى الجماعتان موقفاً معادياً للغرب والحضارة الغربية لأنهما تريان أنها منحرفة عن منهج الله : فترى جماعة الجهاد أن أى تصور لمعركة اليوم بين الإسلام والجاهلية يغفل التحدى الغربى المفروض هو تصور هامشى لإنجاح له مهما حقق من نتائج، "فالصراع الإسلامى الغربى له أولوية خاصة ضمن خطة الإسلام والجاهلية، ولهذا فهو صراع مدرج فى تخطيط التغيير لإقامة الدولة النواة ومدرج أيضاً فى خطة التمكين الكامل للإسلام حيث لا يتم إلا على انقاض تسلط الجاهلية الغربية" (١٧٩)، يصفون هذه الحضارة الغربية بالجاهلية والكفر والمادية الجامحة والأيديولوجية الآثمة (١٨٠)، كما تصف المبادئ التى تحملها هذه الحضارة بأنها شعارات مزيفة كمسمى حقوق الإنسان والسلام العالمى والحرية والاخاء والمساواة، وهذه الشعارات إنما تهدف إلى تزيين الجاهلية المسيطرة وترسيخ أقدامها وخداع الشعوب(١٨١) .

وتؤكد هذه الحضارة رغم كل المحاولات التى تقام لاضفاء هالة مزعومة عليها إلا أنه غدا من البديهيات أنها أصبحت كالمريض فى النزاع الأخير(١٨٢)، كما تصف هيئة الأمم المتحدة بأنها إفراز الجاهلية الحديثة وما هى إلا جسد متهالك من حيث الدور ولا تستطيع إلا خدمة مصالح القوى الجاهلية المتحكمة(١٨٣) . وتحذر الجماعة من هذا الاهتمام الغربى بالشرق

الأوسط الإسلامى وتصف الغرب بأنهم يطأون أرض - المسلمين بأقدامهم النجسة وتغزو وقلوبهم بأقلامهم المسمومة[١٨٤] . وتحمل الجماعة على نفسها عبء التصدى لهذا الغزو وما يتعرض إليه الشعب من "غسيل مخ" وإعادة تشكيل قيمه من خلال الهيمنة الأمريكية التى تستهدف صميم وجود المسلمين[١٨٥] . ويؤكد طارق الزمر أن هناك دوراً كبيراً للعالم الغربى وراء النظام المصرى فى سعيه لتصفية الاتجاه الإسلامى فى مصر[١٨٦] .

ولكن على الرغم من هذا الموقف من الحضارة الغربية ترى الجماعة أنه لا مانع من تبنى نتاجها المادى فيقول كمال السعيد حبيب : "لا نحكم بالإعدام على الحضارة المادية المعاصرة كما قال الشيخ سيد قطب رحمه الله ذلك أننا صانعى جزء منها بل لولا نحن ما كانت هذه الحضارة أصلاً ولكننا نريد إخضاع هذه الحضارة المادية للمنهج الألهى الذى يحمى المادة هذه بالأخلاق الآلهية التى لا صلاح للعالم إلا بالعودة إليها" [١٨٧] .

وتصف الجماعة الإسلامية كل القيم الغربية بالجاهلية وتعترف بنجاحها فى صياغة شعارات وثقافات ومثل عليا ونجحت فى استخدام كل هذا فى تحقيق سيطرتها وإحكام قبضتها على المجتمعات القائمة اليوم [١٨٨] . وترى أن هذه الحضارة هى "الزيف والنتن[١٨٩]"، والخلافة هى البديل لكى نتخلص من التبعية الذليلة لهم [١٩٠] .

٢- الصراع العربى الإسرائيلى :

إن قضية الصراع مع إسرائيل من أهم القضايا التى تتبناها الحركة الراديكالية وتركز عليها فى تعبئة الجماهير والطعن فى شرعية الحكومة .

فتقول الجماعة الإسلامية : إن مصطلح الصراع العربى الإسرائيلى قد أثبت فشله فى استعادة الأرض وحفظ المقدسات طوال أربعين سنة وأن النصر على اليهود لن يتحقق إلا بعد أن يتغير مفهوم الصراع، فنتعامل معه ونعد له العدة على أساس أنه صراع إسلامى - يهودى وتؤكد الجماعة أن أحد الأسباب التى دعت تنظيم الجهاد لاغتيال السادات عام ١٩٨١ هو تحالفه مع اليهود وتوقيع معاهدة كامب ديفيد، فى حين أن الصراع مع اليهود صراع مصيرى لا حل له سوى الجهاد [١٩٢] .

وتقول وثائق جماعة الجهاد:

"ما قولكم فى معاهدة كامب ديفيد التى أعلنت إنهاء حالة الحرب مع إسرائيل أو كما قال أنور السادات "الهالك"، هى - أى المعاهدة - فى قانونهم صحيحة وشرعية وتم الاستفتاء عليها، الاستفتاء الذى يعدونه أقوى وسائل التشريع، اقوى من موافقة مجلس الشعب نفسه، أما فى شرع الله ورسوله صلى الله عليه سلم فهى باطلة أصلاً لأنها:

١- أسقطت فريضة الجهاد .

٢- لأنها اعترفت بشرعية دولة إسرائيل .

٣- لأنها معاهدة مؤبدة والمعاهدات فى الشريعة مؤقتة والا تزيد عن ١٠ سنين (١٩٣).

ويقول كمال السعيد حبيب : أن السياسة الأمريكية والإسرائيلية قد نجحت تماماً فى بث الفرقة داخل المعسكر الإسلامى خاصة العربى وذلك بتحييد مصر من خلال اتفاق كامب ديفيد (١٩٤) .

ويقول طارق الزمر : "على أن هذه القضية لن تبقى معلقة حتى وصول الجماعة إلى الحكم ولن يؤجل الصراع مع اليهود لا بل سيصلح بفعل معطيات الواقع عنصراً أساسياً فى المعركة الأولى (١٩٥) . ويقصد بذلك اللعب بهذه الورقة فى المعركة الأولى مع النظام المصرى . ويضيف طارق الزمر، إن مصر إذا حكمت بالإسلام فإن موقف اليهود من الإسلام معلوم وما يتبعه من إبطال التعاهد وإعلان الحرب لا هوادة فيها حرب يقتل اليهود تقتيلاً وهم لا قبل لهم بذلك (١٩٦) .

وإذا كان هناك موقف مبدئى من "اليهود" فإن ممارسة الجهاد ضدهم ترتبط فى النهاية بوجود الدولة الإسلامية، فبحكم الطابع السلفى والنظرة الذاتية لا يمكن أجازة "الجهاد ضد اليهود" إلا تحت راية دولة تطبق الشريعة الإسلامية . وتتفق كل من الجماعتين، الجهاد والجماعة الإسلامية، على أن ممارسة الجهاد ضد اليهود فى الوقت الحاضر أمر غير وارد حتى تعلن الدولة الإسلامية أو تعلنه دولة تطبق الشرائع .. وفى المقابل ترفض كل من الجماعتين كل صور الممارسة السياسية التى تجرى على الساحة العربية والتى

تهدف إلى تسوية القضية الفلسطينية وكان فى مقدمتها اتفاقيات كامب ديفيد كما سبقت الإشارة* .

٣- الثورة الإيرانية :

إن نموذج الثورة الإيرانية يعتبر نموذجاً مبهراً أو مثلاً أعلى للعمل الثورى للجماعتين وهم يؤكدون على مؤزارتهم لهذه الثورة وتمجيدها ولكن مع التأكيد دائماً على اختلافهم مع مذهب الثورة واعتقاداتها الشيعية .

فيقول طارق الزمر : .. نموذج الثورة الإيرانية لا يستطيع أحد أن ينكر أنه نموذج ناجح استطاع أن يستوعب معطيات الواقع وأن يتفاعل معه بصورة كفلت له الانتصار، كما أن هذا لا يعنى بحال أننا نرى رؤية الشيعة الاعتقادية أو أننا نصحح مذهبهم، فهذا أمر، وذلك أمر [١٩٧] .

وفى حديث الجماعة الإسلامية عن الثورة يظهر جلياً إعجابهم الشديد بهذه الثورة وبحركة الجماهير التى كانت مطالبها الإسلام كاملاً دون تأييد ورفض التبعية لأمريكا [١٩٨] وتحاول الجماعة الإسلامية أن تستفيد أقصى استفادة من نموذج هذه الثورة وتصف الواقع المصرى بأنه يشبه إلى حد كبير الوضع فى إيران قبل الثورة [١٩٩] . وقد قامت الجماعة الإسلامية بالعديد من المظاهرات التأييدية للثورة عقب قيامها، كما اندلعت المظاهرات بعد استقبال الشاه فى مصر ولكن تؤكد الجماعة أيضاً على اختلافهم الاعتقادى مع الثورة بل تؤكد خوفها من تلقى معونات من إيران خشية أن تفرض عليها أى شروط تتعلق بالاعتقاد[٢٠٠].

* هذا الموقف على عكس رؤية الإخوان التى تجيز "مجاهدة اليهود" فى الوقت الراهن تحت راية أى نظام من أنظمة الحكم القائمة .

المبحث الثالث
ظاهرة الانشقاقات ومستقبل الجماعة الراديكالية

لعل أهم ما يميز الجماعات الإسلامية الراديكالية فى الثمانينات هو ظاهرة الانشقاقات التى أخذت تبرز بين وقت وآخر عن الفصائل الرئيسية فى هذه الجماعات، وأضحت الساحة تموج بالجماعات صغيرة الحجم التى تتلاشى بسرعة عقب كل مواجهة مع السلطات الأمنية . وقد تضمنت خريطة الجماعات الإسلامية الراديكالية خلال عقد الثمانينات ما يلى :

- الجماعة الإسلامية بقيادة د.عمر عبد الرحمن وتتمركز فى الصعيد .
- جماعة الجهاد ويتزعمها عبود الزمر من المعتقل، أما القيادة المباشرة فتتولاها قيادات الصف الثانى خارج المعتقل وليس لها تنظيم، فقد انتهى بها الوضع إلى أشلاء متناثرة .
- جماعة طه السماوى الشهير بعبد الله السماوى وقد انشقت عن التكفير والهجرة وحاول أمير الجماعة تجميع أشلاء تنظيم الجهاد فى بعض المناطق بالقاهرة والجيزة، ولكن باءت محاولاته بالفشل، وقد قامت هذه الجماعة بإحراق محلات الفيديو ومحلات الخمور، وقد اندثرت بعد هذا الحادث وقدم أعضاؤها للمحاكمة (٢٠١) .
- جماعة "الناجون من النار" وهى جماعة منبثقة عما عرف بتيار "التوقف والتبين" داخل الحركة الإسلامية . وهو تيار يضم العديد من الفرق والجماعات ومن ضمنها هذه الجماعة ويقترب تيار "التوقف" من تيار التكفير . من حيث إصداره حكماً بالكفر على الواقع - فوفقا لتعبير أحد المنتمين لهذا التيار يقول "نحن ننظر إلى الواقع على أنه كفر وان الأصل فى الناس هو الكفر، وكى نحكم على إسلام أى فرد يجب أن نتوقف فيه لننظر ماذا يحمل من الإسلام .. وبعد التبين يمكن أن نحكم عليه بالإسلام أو لا نحكم" . ومن هنا جاءت تسمية التيار بالتوقف والتبين، ولكن رغم اقترابه من تيار "التكفير" إلا أن هناك فروقات فقهية بينهما تمنعهما من التماثل .. وكذلك فان "جماعة المسلمون" أو "التكفير والهجرة" التى انبثقت

عن هذا التيار كانت جماعة منظمة لها قيادتها المركزية وقاعدتها التي تدين بالولاء لأمير واحد كان "شكرى مصطفى" . أما تيار التوقف فلم يتولد عنه تنظيم على هذا النحو وإنما ظهرت مجموعات متفرقة لا تندرج تحت "إمارة" واحدة وإنما كل ما يجمع بينها هو الفكرة فقط فى هذا الاطار ظهرت جماعة "الناجون من النار" التى تزعمها كل من مجدى الصفتى ومحمد كاظم ويسرى عبد المنعم كتعبير عن تيار التوقف والتبين، وإن كان لها وضع أكثر خصوصية حيث خرجت عن خط "العزلة" الذى يؤمن به هذا التيار وانتهجت العنف فى مواجهة الواقع فقامت عام ١٩٨٧ بمحاولة اغتيال كل من وزيرى الداخلية السابقين "حسن أبو باشا" و "النبوى إسماعيل، فضلاً عن الكاتب الصحفى "مكرم محمد أحمد" رئيس تحرير مجلة المصور القاهرية . ولعل هذا النهج كان أحد أسباب الخلط بينها وبين تنظيم "الجهاد" وربما زاد من هذا الخلط ما كشفت عنه التحقيقات عن وجود أعضاء من تنظيم "الجهاد" ضمن المتهمين فى قضية الناجون من النار "بتهمة" الإيواء والتمويل . ويثير هذا النوع من الجماعات مسألتين هامتين، الأولى، هى كثرة الخلافات داخل الحركة الإسلامية على المستوى الفقهى والتى تؤدى إلى ظهور العديد من الجماعات التى تكثر وامل التداخل بينها، والاخرى، تتعلق بإمكانية التعاون بين بعض هذه الجماعات عند مستويات معينة خاصة بعمليات العنف وهو ما يفسر وجود بعض الأعضاء المنتمين إلى "الجهاد" فى قضية "جماعة الناجون من النار" .

- جماعة أحمد يوسف ببنى سويف وتضم بجانب أحمد يوسف أمير هذه الجماعة مجدى كمال وهو يمثل القيادة التالية بعد أحمد يوسف وقد انشقت هذه الجماعة عن التنظيم الأم "الجماعة الإسلامية بزعامة عمر عبد الرحمن" وأصبحت تحمل أفكاراً هى أقرب إلى أفكار تنظيم الجهاد الذى يتزعمه عبود الزمر خاصة فيما يتعلق "بعدم العذر بالجهل" وقد سادت هذه الجماعة بعد انشقاقها موجة انشقاقات بعد خلاف بين زعيم الجماعة وإحدى قيادات الصف الثانى "حسام البطوجى" غير أنه ما يزال لهذه الجماعة وجود ببنى سويف وأن اتسم بالمحدودية، وتتقارب افكارها الآن

مع تنظيم الجماعة الإسلامية متخذة مكاناً وسيطاً بين الجماعتين (تنظيم الجهاد والجماعة الإسلامية) [٢٠٢] .

- جماعة الشوقيين نسبة إلى زعيم هذه الجماعة شوقى الشيخ بالفيوم وقد ذهب الشيخ فى تطرفه ابعد من جماعة أحمد يوسف ففى حين أنه اعتنق نفس أفكار جماعة التكفير والهجرة، إلا أنه رفض "الهجرة" أو العزلة واستبدلها بضرورة الجهاد المسلح لنشر الدعوة الإسلامية من جديد فى هذا المجتمع "الكافر" . غير أن هذه الجماعة أكثر ما يميزها أيضاً هو استحلالها لممتلكات المسيحيين والمسلمين من خارج جماعته "لأنهم جميعاً كفرة" لتوفير الإموال اللازمة لنشر الدعوة الإسلامية فى المجتمع . وقد انشقت هذه الجماعة عن الجماعة الإسلامية[٢٠٣]. ولاقت هجوماً كبيراً من قبل كافة التيارات الإسلامية الراديكالية واستنكارا "لاستحلالها ممتلكات الغير" .
- بالإضافة إلى ما سبق هناك مجموعات أخرى لكل منها أميرها وإن غلب على معظمها هامشيتها من حيث الحجم وحملها لأفكار غاية فى التطوف . وتظل نقطة الخلاف والانشقاق بين هذه الجماعات هى "عدم العذر بالجهل وتكفير الحاكم من عدمه" وهو ما يترتب عليه الجهاد المسلح لخلع الحاكم وعودة المجتمع للإسلام من جديد . وتموج الحركة الإسلامية بهذه الجماعات الهامشية فى حجمها وإمكاناتها وتتشابه اغلبها من حيث عوامل وظروف النشأة وهو انشقاق أميرها عن إحدى الجماعات الإسلامية ليسعى إلى تكوين جماعة خاصة به تتعلق أفكاره [٢٠٤]، ومثل تنظيم "أحمد الخولى" الذى يأخذ "بعدم العذر بالجهل" . وتنظيم شوقى الشيخ، وطه السماوى، وأحمد السمنى .

بداية يمكن القول أن ظاهرة الانشقاق بين تنظيمات وجماعات الإسلام السياسى الراديكالية ليست بالظاهرة الجديدة على الإطلاق فى الثمانينات وإنما ترجع جذورها إلى بداية ظهور جماعات الإسلام السياسى مع بداية تشكيل جماعة الإخوان المسلمين التى لم تكتف بالعمل العلنى، ولكن لجأت بشكل مبكر إلى العمل السرى من خلال ما سمى "بالنظام الخاص" . وقد حدثت عوامل تململ كثيرة بين "قيادات التنظيم الخاص" والمرشد العام للإخوان المسلمين حسن الهضيبى - كما سبق التوضيح - ووصلت إلى حد

المواجهة والصراع على القيادة العليا للجماعة، كما أن بداية تأسيس جماعة الجهاد الإسلامى فى عام ١٩٦٨ على يد إسماعيل طنطاوى، وايمن الظواهرى، كانت فى الأغلب تحت إشراف من أحد قيادات النظام الخاص للإخوان، الذى انشق عن الجماعة، ثم إن جماعة التكفير والهجرة كان أميرها ومؤسسها عضواً فى جماعة الإخوان قبل انشقاقه عن الجماعة فى المعتقل واعتناقه هذه الأفكار، وكذا كان انشقاق محمد عبد السلام فرج فى أواخر السبعينات وسعيه إلى تكوين تنظيم للجهاد الإسلامى يجمع كافة الفعاليات الإسلامية الراديكالية على الساحة المصرية والتى تتوحد فى الهدف .

فى هذا السياق يمكن القول أن ظاهرة الانشقاقات بين الجماعة والتنظيمات الإسلامية لها جذورها التى تعود إلى بداية تواجد هذه الجماعات وممارستها على الساحة السياسية، غير أنها أخذت تبرز بوضوح وتصاعدت حدتها فى الثمانينات، ومن ثم أصبحت ظاهرة عامة تحتاج إلى تحليل ومحاولة للتفسير . وهنا يثور التساؤل، هل تعتبر هذه المظاهرة بمثابة أسلوب تكتيكى ضمن الاستراتيجية العامة تجاوباً مع المعطيات المستخدمة فى الواقع لتتلاءم مع الاستراتيجية الأمنية للنظام أم أن الأمر غير ذلك، وما هى آثارها على مستقبل هذه الجماعات ؟

الواقع أن ظاهرة الانشقاقات بدأت تدب فى صفوف فصائل الحركة الإسلامية الراديكالية بعد أحداث ١٩٨١ وخلال محاكمات قيادات تنظيم "الجهاد الإسلامى" والذى نتج عنه الانشقاق الأكبر والاساسى والذى على أثره انشقت جماعات الوجه القبلى عن تنظيم الجهاد وأخذ اسمها يرتبط باسم "الجماعة الإسلامية" .

وقد أعقب ذلك عدة انشقاقات أخرى على مدى عقد الثمانينات، فى حين ظهرت جماعات أخرى ليست هناك معلومات متاحة عن مدى علاقتها بتنظيم "الجهاد" مثل "الناجون من النار"، إلا أن السمة الغالبة على تنظيم الجهاد هى التفتت لا الانشقاق بمعنى عزوف العديد من قيادات الصف الثانى عن العمل من خلال التنظيم المركزى للجماعة . وهو ما يصعب معه الفصل فى علاقات بعض الجماعات بهذا التنظيم . ويمن أن نخلص إلى أن هذه الانشقاقات بين صفوف الجماعات الإسلامية الراديكالية بعيدة عن الخضوع لاستراتيجية عامة، وأن هناك أسباباً عديدة تفسر الظاهرة مثل :

• **أسباب قيادية** : حيث كانت هذه الأسباب وراء الانشقاق الرئيسى بين هذه الجماعات الذى أدى إلى انشقاق الجماعة الإسلامية فى الصعيد عن تنظيم الجهاد، ففى حين رأت قيادات الصعيد تولية الدكتور عمر عبد الرحمن أميرا عاما للتنظيم رفضت قيادات القاهرة والجيزة والإسكندرية ذلك، ورأوا أنه لا يصح شرعا تولية الضرير أميرا وأن عبود الزمر هو الأحق بالإمارة لدرايته بفقه الواقع الذى من المفترض أن يحتل الأولوية فى المرحلة المقبلة كما أن فقه الشرع يمكن توفيره من خلال قيادات أخرى .

كما أن هذا السبب وراء انشقاق العديد من الجماعات الأخرى، بل إنه وراء تفكك تنظيم الجهاد لتمسك قيادات الصف الثانى بعد الإفراج عنها بحقها فى الإمارة الفرعية دون القيادات الجديدة، كما كان هذا السبب وراء الصدام والمواجهة بين قيادات تنظيم أحمد يوسف ببنى سويف، حيث رأى حسام البطوجى أنه احق بالإمارة .

• **أسباب فقهية شرعية**: وأهم هذه الأسباب قضية "العذر بالجهل من عدمه" ويبدو أن هذه القضية كانت وراء اغلب الانشقاقات التى جرت فى صفوف الجماعات الإسلامية الراديكالية، وقد كانت أحد الأسباب وراء انفصال الجماعة الإسلامية عن تنظيم الجهاد حيث اختلفا حول تطبيق هذا المبدأ على أجهزة الدولة وبخاصة الجهاز الأمنى .

ولهذا السبب تعزى جميع الانشقاقات خاصة فى صفوف الجماعة الإسلامية، فقد كانت السبب الأساسى وراء انشقاق جماعة أحمد يوسف ومجدى كمال ببنى سويف اللذين رأيا "عدم العذر بالجهل" وكذلك "الشوقيين" نسبة إلى شوقى الشيخ حيث رأى "عدم العذر بالجهل" وتكفير الحاكم والمجتمع ما عدا اتباعه .

• أسباب حركية تكتيكية : وكانت هذه الأسباب وراء الانشقاق الرئيسى بين الجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد، فعلى حين رأت الجماعة الإسلامية أن المناخ والظروف العام غير مؤهلين لاستئناف عمليات التدريبات العسكرية والجهاد المسلح رأى عبود الزمر وجماعته ضرورة استئناف العمل المسلح دون تمهل "لأن مسيرة الجهاد لا تتوقف : النصر أو الشهادة" وفق تعبيره .

وفى حين رأت الجماعة الإسلامية أن العمل العلنى هو الأفضل والأكثر ملاءمة للمرحلة المقبلة بعد أحداث ١٩٨١ لجذب عناصر جديدة

والقدرة على التجنيد، فقد رأت جماعة عبود الزمر - تنظيم الجهاد - أن السرية هى أساس العمل والحركة المنظمة للجهاد المسلح، وأن العمل المنظم يمكن أن تنجم عنه النتائج والأهداف الاستراتيجية، وأن أهم ديناميات التنظيم العمل السرى .

ويمكن أيضا إضافة أخرى تعود إليها ظاهرة الانشقاقات بين صفوف الجماعات الإسلامية الراديكالية، مثل :

- اساليب التعامل بين أعضاء كل جماعة وأميرها والتى تقوم فى الأغلب على مبدأى السمع والطاعة العمياء فى "المنشط والمكروه" وفى "العسر واليسر" دونما أية مناقشة، فضلا عن طابع العنف والمواجهة مع السلطات الأمنية والمجتمع - الطابع الثورى الراديكالى - الذى يتضمن كوامن للانشقاق خاصة فى طابع السرية الغالب على كافة نشاطات هذه الجماعة .
- تعدد الخلافات فى النواحى الشرعية بين الجماعات الإسلامية الراديكالية .
- السياسات الأمنية من جوانب النظام الحاكم التى يغلب عليها طابع واستراتيجية المواجهة مع هذه الجماعات، والتصفية الجسدية فى بعض الأحيان وهو ما يدفع ببعض العناصر فيها إلى الذهاب لمزيد من التطرف الفكرى والحركى .

الخلافات الشخصية بين قيادات الصف الثانى بعضها البعض وبأمر الجماعة فى أحيان أخرى بسبب التطلع إلى الزعامة .

- واخيرا يمكن القول أن ظاهرة الانشقاقات بين صفوف الحركة الإسلامية الراديكالية فى مصر أفرزت معطيات عديدة منها ما هو خاص بديناميات العمل والحركة والتنظيم لهذه الجماعات وكذا التكوين العمرى . العضوى لها . بالإضافة إلى عوامل أخرى عديدة، ومن هنا فان استمرار هذه الظاهرة سيتوقف على تطور هذه العوامل جميعها، وان كانت أغلب التطورات تغذى احتمال استمرارية هذه الظاهرة بل وزيادة حجمها، ولعل أهم التطورات هو حجم الخلاف بين الجماعات الإسلامية الراديكالية وبعضها البعض بالإضافة إلى السياسة الأمنية للنظام القائمة على المواجهة مع هذه الجماعات .

ويتبقى القول أن لهذه الظاهرة ولا شك آثارها السلبية العديدة على مصداقية هذه الجماعات لدى المجتمع، بالإضافة إلى خلق عوامل

للصراعات الجانبية بين هذه الجماعات وبعضها مما يؤدى إلى انحرافها عن الخط العام الذى حددته لنفسها .

حول مستقبل الجماعات الإسلامية الراديكالية فى مصر :

فى سياق ما سبق فإن عدة أسئلة تثور حول مستقبل الجماعات الإسلامية الراديكالية فى مصر، ومن بين هذه الاسئلة وربما كانت أهمها : هل تملك هذه الجماعات القدرة على جذب وتجنيد عناصر جديدة فاعلة ؟ وما هى قدرات هذه الجماعات على استثمار وتمويل أنشطتها المتشعبة ؟ وهل تمتلك هذه الجماعات موارد مالية كافية لتمويل أنشتطها ؟ وما هى مصادرها؟

ليس بإمكان أحد الادعاء بأن لديه إجابات كاملة عن تلك الأسئلة، ولذلك فسوف نركز فى الجزء التالى على بعض الجوانب التى قد تفيد فى تحديد تلك الإجابات بشأن أهم جماعتين على الساحة حاليا، أى الجماعة الإسلامية والجهاد . ويمكن القول أنه رغم ان "الجماعة الإسلامية اقتصرت فى بداية نشاطها على الصعيد إلا أنها استطاعت الامتداد إلى القاهرة ومحافظة الجيزة من خلال المساجد الخاصة بالجماعة، ونجحت فى تجنيد عناصر جديدة لها فى هاتين المحافظتين، خاصة من خلال النشاط الطلابى فى الجامعة حيث كان تركيز هذه الجماعة منذ البداية على المسجد والجامعة والمدرسة فى تجنيد وجذب عناصر جديدة تعتنق فكر الجماعة .

وإذا كان ظهور الجماعة وصعودها فى الصعيد له ما يبرزه حيث العادات والتقاليد الصعيدية التى تميل وتجنح للعنف والسمع والطاعة فإن ما يثير التساؤل هو امتداد وصعود رصيد هذه الجماعة فى القاهرة ومحافظة الجيزة - مراكز الثقل والتأثير - كذلك بعض محافظات الوجه البحرى خاصة البحيرة . قد يفسر ذلك تناثر تنظيم الجهاد وتفككه بحيث أصبحت الجماعة الإسلامية شبه محتكرة لساحة العمل الراديكالى الإسلامى خاصة فى العمق إلى جانب حرصها على مد نشاطها فى الوجه البحرى من خلال المساجد الخاصة بها والجامعات (٢٠٦) .

وقد يفسر جملة التنامى فى رصيد الجماعة الإسلامية موجات المواجهة والصدام مع أجهزة الأمن وإثارة الفتنة الطائفية من قبل هذه الجماعة التى تضع الأقباط كهدف مباشر لها، تال للنظام، بما فى ذلك من خلال "تغيير المنكر باليد"، حيث يسود الجماعة اعتقاد بان المواجهة مع النظام تؤدى إلى التعاطف الشعبى معها، كما يؤدى دورا إيجابيا فى "تنقية" الجماعة، بمعنى انفصال بعض العناصر الضعيفة وغير الفعالة فى الجماعة، ومنطق هذه الجماعة فى هذا الصدد "أنت بالجماعة والجماعة بك أو بغيرك".

كما انه لا يمكن إغفال ما لإثارة الفتنة الطائفية من قبل هذه الجماعة والتعدى على ممتلكات المسيحيين (٢٠٧)، من أثر فى جذب بعض الفئات الاجتماعية إليها وبصفة خاصة فى صعيد مصر . هذا بالإضافة إلى المعارض والأنشطة الخدمية الاجتماعية التى توليها الجماعة أهمية خاصة فى أولوياتها وبصفة خاصة فى المناطق التى تعانى من الفقر (أبو هلال بالمنيا)، والواليدية بأسيوط، وعين شمس وامبابة والطالبية بالقاهرة والجيزة ... الخ)، فلا شك ان لمثل هذه الأعمال الخدمية مردودها الايجابى من تعاطف المجتمع مع هذه الجماعة ومن ثم تسهيل عمليات التجنيد من خلال سماح هذه الجماهير لشبابها بالاتصال المباشر بأفراد هذه الجماعة مما يسهل عملية تجنيد الأعضاء الجدد سواء بالمساجد الخاصة بهذه الجماعة أو بالجامعات والمدارس .

وثمة شواهد عديدة على أن قضية التمويل لا تمثل حجر عثرة فى طريق أنشطة الجماعة الإسلامية، بل إن هناك دلائل على أن دولا عربية وإسلامية تساهم فى تمويل هذه الجماعة بطرق مباشرة مثل السودان، وباكستان، هذا بالإضافة إلى دور المراكز الإسلامية بأوروبا والولايات المتحدة، والتى يشرف على البعض منها أعضاء الجماعة، كما أن هذه المراكز لا يقتصر دورها على الدعم المالى فحسب بل إتاحة الفرصة لسفر أعضاء هذه الجماعة لتلقية العلم والتخصص فى المجالات التى تحتاجها الجماعة . كما توجد دلائل أخرى على أن أشخاصا أثرياء من البلدان العربية تساندون ماليا هذه الجماعة سواء بطرق مباشرة أو غير مباشرة عن طريق إتاحة فرص العمل لأعضائها فى بلدان الخليج .

ومن بين الدلائل الأخرى على تلقى الجماعة للدعم المالى من الخارج سفر الدكتور عمر عبد الرحمن إلى السودان لتسهيل إجــراءات ســفره إلــى الولايات المتحدة حيث زار عدة مراكز إسلامية هناك، وكذلك ســفره بعدهــا على باكستان حيث يقيم هناك منذ عدة شهور مع بعض القيادات الأخرى مــن الجماعة (محمد شوقى الإسلامبولى)، وأخيرا تجدر الاشــارة إلــى أن لــهذه الجماعة مجلة شهرية خاصة بها تصدر من باكستان باسم "المرابطــون" [(٢٠٨)] ويجرى توزيعها فى العديد من البلدان العربية الأوروبية وأمريكا .

وتبقى الإشارة إلى أن للجماعة الإسلامية العديد مــن المشــروعات الاقتصادية المتنوعة والمنتشرة فى كافة المحافظات (دمياط، الفيوم، والمنيــا، وأسيوط، وسوهاج) وتتنوع هذه المشروعات مــا بيــن محــلات الصاغــة والأراضى الزراعية، ومصانع منتجات الألبان ومصانع الحلوى، وعلى سبيل المثال هناك محلات للصاغة ومشروعات زراعية وحيوانية بالفيوم وتخضــع لأشراف مسئول عن هذه المشروعات الاقتصادية .

أما بالنسبة لتنظيم الجهاد، فيمكن القول انه شهد موجات تفكك كبــيرة بعد أحداث ١٩٨١ وإنشقاق جماعات الصعيد عنه، وقد وضعت اســتراتيجية عامة مع بداية محاولات استنهاض هذا التنظيم فى عام ١٩٨٤، وبالتحديد فى سبتمبر من هذا العام بعد الإفراج عن بعض قياداته، وأهم ملامحها هــى، أن تبقى الإمارة العامة للتنظيم "لعبود الزمر" رمزيا مع إتاحة الفرصة للقيــادات المفرج عنها لتولى القيادات الفعلية لهذا التنظيم . هذا عن القيادة [(٢٠٩)] .

أما عن استراتيجية التنظيم فقد اتفق على الإبقاء علــى "الخلايــا العنقوديــة" الفرعية مع تولى "أمارة" ومسئولية كل خلية لإحدى القيادات المفــرج عنــها وعدم الالتزام بإطار عام أو تنظيم مركزى لــهذا التنظيــم خــلال المرحلــة المقبلة، وبرز ذلك على انه تجاوب مع معطيات هذه المرحلة وللتمويه علــى أجهزة الأمن .

وقد أتيح أكبر قدر ممكن من حرية الاجتــهاد الفكــرى والحركــى والتنظيمى للقيادات المباشرة والفعلية خلية عنقودية مع عدم الالتزام بخط عــلم موحد إلا جوهر فكرة الجهاد المسلح ضد أهداف النظــام لإضعافــه وهــز صورته، وبالقدر الذى يتيح تغذية وتجنيد عناصر ودماء جديدة للتنظيم .

كذلك هناك حرص شديد على المحافظة على سرية العمل "الجهادى والتنظيمى" مع عدم إغفال الشق الإعلامى والأغانى الذى يدفع إلى استمرارية فكر الجهاد المسلح لدى المجتمع ويعكس استمرارية التنظيم مع الفصل التام بين الشقين وتوازيهما . بمعنى إلا يعلم العضو العامل فى الشق الإعلامى شيئا على الإطلاق عن الشق العسكرى، وكذلك التمويه التام لعدم الانكشاف أمام أجهزة الأمن وهو ما يتم من خلال الخلايا العنقودية التى لا تعلم شيئا عن بعضها البعض، كما أن لكل خلية الحق فى أن تحمل ما تراه من مسميات حتى تبرهن على اندثار تنظيم "الجهاد" وزواله، وأيضا بأن يبقى دور القيادات المفرج عنها وذات الصلة السابقة بتنظيم الجهاد والمعروفة لدى أجهزة الأمن دورا استشاريا والزاميا بما يبعد عيون أجهزة الأمن عن هذه الخلايا، ويحفظ سريتها .

ولكن هذه الملامح العامة للاستراتيجية التى وضعها أمير عام تنظيم الجهاد - عبود الزمر والقيادات التى أفرج عنها فى المعتقل للالتزام بها فى المرحلة المقبلة قد واجهتها العديد من عناصر الضعف وعقبات الواقع التى أودت بها، وهذه العوامل يمكن إيجازها فيما يلى :

١-أن اللامركزية التى اتفق عليها والتى اتسمت بها استراتيجية العمل للتنظيم فى المرحلة الراهنة أضحت قاعدة ثابتة وترسخت بمرور الزمن بل إن الأوضاع تطورت إلى حد أن بعض القيادات المباشرة رأت أن أفضل تكتيك فى المرحلة الراهنة "هو اللاوجود" (٢١٠).

٢-تهرب القيادات المباشرة للخلايا العنقودية للتنظيم واستمرارها فى ذلك وتبريرها لذلك بانه تمويه وخداع لأجهزة الأمن . ورأى البعض أن أفضل تكتيك فى المرحلة الحالية "هو اللاعمل" (٢١١) .

٣-الجمود الفكرى والتنظيمى للجماعة حيث لم تطرح معظم القيادات الفرعية المباشرة أية اطروحات للتجاوب مع معطيات المرحلة ولجذب عناصر جديدة إلى الحد الذى يصف معه احد قيادات هذا التنظيم بأنه فشل حتى فى الدفاع عن مواقفه ووجوده إزاء الهجمات المتلاحقة ضده .

٤-واجهت التنظيم والقيادات المباشرة لخلاياه مشكلة التمويل على أنشطة التنظيم مما جعلها تتجه إلى العمل لسد هذه الفجوة وهو ما أبعدها بمرور الوقت عن متابعة التنظيم وإهماله .

وهكذا يمكن القول انه مع مرور الوقت تحولت اللامركزية من تكتيك مرحلي للتنظيم إلى واقع ترسخ بمرور الوقت بل وادى إلى آثار سلبية مثل تفكك التنظيم وتفتته إلى أشلاء . وقد دفع هذا الواقع القيادة العليا فى المعتقل إلى محاولة استنهاض عناصر القوة وتجميع الشتات وذلك من خلال طرح فكرى جديد يركز على الجانب الإعلامى ولا يغفله وكذا الجانب الدعائى ولكن يضع كل الآمال على القدرة على صياغة الشق العسكرى من جديد بحيث يمكنه حمل عبء التطور الطبيعي وتحمل مسئولية وفكرة الجهاد "وإذا كان الأول من شأنه إيقاظ فكرة لدى المجتمع بما يدفع بدماء جديدة للتنظيم فإن الشق الثانى هو أساس الفكرة ومضمونها ولابد ان يحاط بالسرية التامة" .

وعلى حين لاقت هذه المبادرة التى طرحتها القيادة المعتقلة استنكارا من جانب بعض قيادات الجهاد المباشرة التى رأت فيها خروجا عن الاستراتيجية المتفق عليها فى المرحلة الراهنة، رأت بعض القيادات الأخرى أنها تحمل الأمل فى إمكانية انبعاث التنظيم واحيائه من جديد .

وقد بدأت تبرز فى الفترة الأخيرة بعض الشواهد التى تدل على ان ثمة تحولا فى اتجاه هذا التنظيم بما يوحى لإعادة ترتيب التنظيم من جديد وتطور بنائه و "هيكله التنظيمى" منذ وقت قريب، ومن أهم هذه الشواهد :

- ما كشفت عنه أجهزة الأمن من وجود تنظيم بين ضباط الجيش يتبع الجهاد . وهى القضية رقم ٤٣١ لسنة ١٩٨٦ .
- هذا بالإضافة إلى الإصدارات الجديدة التى تحمل اسم "جماعة الجهاد الإسلامى" أو "المجاهدون فى مصر" . وتأخذ شعارا شكليا "الله أكبر والخلافة قادمة"، وهو ما يعكس أن الاستراتيجية التى أعاد طرحها عبود الزمر مؤخرا من خلال شقين - شق إعلامى ودعائى، وأخر سرى للغاية وهو العسكرى - قد أخذت طريقها إلى التنفيذ .

أما بالنسبة للجماعات الإسلامية الراديكالية الأخرى، فإن السمة لها هى المحدودية الشديدة أو ما يمكن أن نطلق عليه الشخصانية - إن جاز التعبير - مثل جماعة احمد يوسف ببنى سويف، وأحمد الخولى بالفيوم، وهى جماعات ترتبط كثيرا بوجود أميرها وتستمد استمراريتها من ذلك حين يتضاءل حجمها وإمكانياتها وليست هناك دلائل على قدرتها على جذب وتجنيد عناصر جديدة، وهو ما يجنح

بها إلى استحلال أموال وأملاك الغير، أو الاندثار مع أول مواجهة مع أجهزة الأمن . كما أن هناك جماعات أخرى تحمل أفكارا واتجاهات راديكالية وان غلب عليها سمة الاتجاه الفكرى لا التنظيمى مثل التوقف والتبين والعزلة والشعورية، والتفكير، والهجرة، والقطبيون .... الخ .

وجملة القول أن مستقبل هذه الجماعات الراديكالية يعمل لصالح الجماعة الإسلامية التى أضحت تملك كثيرا من آليات الاستمرارية والفعالية على الساحة بما تجمعه من أفكار وممارسات ما بين الإخوان المسلمين (التثقيف والتربية، والشق الإعلامى الدعائى/ الجانب الخدمى الاجتماعى / الأنشطة الاقتصادية / التنسيق مع الحركات المشابهة فى الخارج / التركيز على الجامعة والمسجد / عدم إغفال دور المرأة فى الجماعة / .." كما أنها تأخذ خطا راديكاليا مميزا لها عن تنظيم الجهاد فكريا - وحركيا من خلال النهى عن المنكر باليد (سواء حفلات أو محلات خمور ..) إلا أن المستجد على هذه الجماعة هو سعيها إلى تكوين جناح عسكرى خاص بها للقصاص فقط من النظام فى حالة اتباع استراتيجية التصفية الجسدية لأعضائها .

أما مستقبل تنظيم الجهاد رغم مؤشرات الاستنهاض ومحاولات إعادة تشكيله، فربما ما يزال بعيدا عن امكانيات الفعالية نظرا لعوامل عديدة منها ما هو خاص بهذا التنظيم وما هو خاص بطبيعة ومعطيات المرحلة الراهنة، هذا بالإضافة إلى طابع السرية الشديدة التى يلتزم بها .

وتطرح "جماعة الجهاد الإسلامى أو المجاهدون فى مصر" [٢١٢]، عدة أطر لتحركها على الساحة وأهمها المحاولة الجادة لتجميع فصائل الحركة الإسلامية الراديكالية فى الساحة المصرية والتى تتفق مع جماعة الجهاد فى خلع الحاكم والإطاحة بنظام الحكم لإعلان الدولة الإسلامية، وإيجاد صيغ للتنسيق والتعاون مع المراكز الإسلامية فى الدول الأجنبية وإيجاد صيغ ملائمة للتغلب على مشكلة التمويل بما يضمن إعادة تشكيل ونشاط الجماعة "المجاهدون" .

ملحق :
جدول أهم أحداث العنف التى قامت بها الجماعات الإسلامية الراديكالية منذ الاغتيال فى أكتوبر ١٩٨١

الشهر	الحادثة	الجماعة المسئولة عنه	ملاحظات
أكتوبر ١٩٨١	اغتيال أنور السادات رئيس الجمهورية أثناء العرض العسكرى على يد أربعة من أعضاء تنظيم الجهاد	تحالف جماعتى الجهاد والجماعة الإسلامية تحت اسم تنظيم الجهاد بقيادة عبود الزمر ومحمد عبد السلام فرج .	
	أحداث أسيوط حيث قام أعضاء الجماعة الإسلامية بالصعيد بضرب معسكرات الأمن واقتحام مبنى مديرية الأمن وقتل عشرات الضباط والجنود ولقد كان هذا الحادث الرئيسي في قضية الجهاد.	أعضاء الجماعة الإسلامية فى إطار تحالفهم مع أعضاء الجهاد.	
سبتمبر ١٩٨٢	القبض على تنظيم، خطط لعملية اقتحام سجن القلعة لإطلاق سراح المتهمين باغتيال السادات وكان ضمن خطط التنظيم خطف طائرة ركاب مدنية والمساومة بها لتحقيق مطالبهم إذا فشلت عملية الاقتحام وقد تزعم هذا التنظيم محمد عبد الموجود الزمر شقيق طارق الزمر.	الجهاد	
	القبض على أحد أعضاء جماعة الجهاد حاول اختطاف أتوبيس سياحى واحتجاز ركابه كرهائن للافراج عن المتهمين فى قضية الجهاد .	الجهاد	
أكتوبر ١٩٨٣	أعلن وزير الداخلية القبض على مجموعة من التنظيمات الإسلامية، ذكر من بينهم تنظيما يتبنى أفكار حزب التحرير الإسلامى بقيادة طالب بكلية الهندسة أسمه علاء الدين عبد الوهاب .		
نوفمبر ١٩٨٣	ضبط تنظيم للتكفير والهجرة يضم ٣٥ متهما		

أبريـــــل ١٩٨٤	محاولة إشعال فتنة طائفية بمدينة الفيوم حيـث قام أعضاء في جماعة التوقف والتبين بحـرق سيارتين ومكتبة لمواطنين مسيحيين	جماعة التوقف والتبين	
يونيـــــه ١٩٨٥	أحداث مســـجد النـــور بالعباســـية المســـيرة الخضراء التي كان ينوى تنظيمها الشيخ حافظ سلامة من مسجد النور إلى مـــنزل مبـــارك للمطالبة بتطبيق الشريعة واعترضتها أجـــهزة الأمن وحدثت عدة مصادمات بين الجماعـات الإسلامية وأجهزة المن وذلك فـــي يــوم ١٤ يونيه يوم الجمعه.	شارك فيها أعضاء جماعــــات مختلفة .	
يوليــــو ١٩٨٥	القبض على مجموعتين، بالإسكندرية والفيوم، اعتدوا على المصلين ضربا بالحجـــارة فـــي مسجدين واستولوا على محتوياتهما احتجاجـــا على ضم المسجد للأوقاف.	الجماعة الإسلامية	
فـــبراير ١٩٨٦	القبض على ١٥ طالبا بتهمة توزيع منشورات وعمل لافتات حائط بالمنيا .	الجماعة الإسلامية	
أبريـــــل ١٩٨٦	مظاهرة أمام قسم شرطة ملوى على اعتقـــال بعض قيادات الجماعة الإسلامية . مظاهرات ضخمة بالمنيا وأسيوط بعد مقتـــل شعبان عبد الرحمن أحد أعضــــاء الجماعـــة الإسلامية على يد شرطي سرى أثناء قيامـــه بلصق لافتات للجماعة مظاهرات بكلية طب القاهرة بســبب تعـدى عميد الكلية على إحدى المنقبات ونزع مـــن على وجهه النقاب، كما منع دخول المنتقبـات إلى الكلية .	الجماعة الإسلامية الجماعة الإسلامية الإخوان والجماعة الإسلامية	
مــــايو ١٩٨٦	اشتباكات بين قوات الأمن والجماعة الإسلامية في أسوان للنزاع على ضم أحـــد المســـاجد للأوقاف، أسفرت الاشتباكات عن إصابـة ١١ شرطيا وثلاثة مدنيين واعتقال ٦٠ شخصا .	الجماعة الإسلامية	

يونيه ١٩٨٦	محاولة جماعة الجهاد لإقامة مؤتمر صحفي في منزل عائلة المقدم عبود الزمر بقرية ناهيا بعد الإشاعات التي ترددت حول اختفائه من السجن وقد حاصرت قوات الأمن القرية بأكملها ومنعت دخول الصحفيين ولم يتم المؤتمر ولم يحدث أي اشتباكات . القبض على بعض أعضاء الجماعة الإسلامية هجموا على حفل زفاف وإصابو ١٥ مواطنا بدعوى تغيير المنكر باليد .	الجهاد الجماعة الإسلامية	
يوليو ١٩٨٦	حرق أربعة نوادي فيديو بشبرا .	السماوي	جريدة الشعب ١٩٨٦/٧/١
أغسطس ١٩٨٦	القبض على تنظيم من العسكريين بقيادة رجل مدني أسمه أحمد سمن في هذا الشهر قام تنظيم مستقل أيضا بحرق نادي فيديو بمنطقة إمبابة	عمل مستقل تنظيم امبابة، أسامة محمد احمد عبده محمد عبد الله، عاطف الورداني، ياسر نور الدين .	جريدة الأحرار
أكتوبر ١٩٨٦	تظاهر عدة آلاف من طلاب جامعة أسيوط بسبب اعتقال الأمن لقيادات الجماعة الإسلامية . القبض على مجموعة حاولت تخريب إذاعة إسكندرية	الجماعة الإسلامية الجهاد	
نوفمبر ١٩٨٦	اشتباكات بين الأمن والجامعة الإسلامية بأسيوط بمسجد الجمعية الشرعية بالمدنية بسبب محاولة الأمن عرقلة نشاط الجماعة ومنعهم من عرض لقائهم الدائم . في هذا الشهر تم حرق العديد من الأضرحة والبارات	الجماعة الإسلامية الجماعة الإسلامية وجماعة بني سويف .	جريدة الأهرام ١٩٨٦/١١/٣
ديسمبر ١٩٨٦	تجدد الاشتباكات في مسجد الجمعية الشرعية بأسيوط بين الأمن والجماعة الإسلامية .	الجماعة الإسلامية	
مارس ١٩٨٧	أحداث شغب وفتنة طائفية في سوهاج بعد أن أتهم أعضاء الجماعة الإسلامية المواطنين المسيحيين بحرق مسجد القطب بمدينة سوهاج، وحرضوا المواطنين على حرق كنيسة السيدة العذراء الملاصقة للمسجد.	الجماعة الإسلامية	

مايو ١٩٨٧	محاولة اغتيال حسن أبو باشا وزير الداخلية الأسبق بجوار منزله بشارع المراغى بالعجوزة.	التوقف والتبين	جريدة الأهرام ١٩٨٧/٥/٦
يونيه ١٩٨٧	قام عدد من أعضاء الجماعة الإسلامية بهدم ضريح الشيخ النجار بقرية سامبو التابعة لمركز ديروط .	الجماعة الإسلامية	
أغسطس ١٩٨٧	محاولة اغتيال اللواء النبوى إسماعيل يوم ١٤ أغسطس وبعدها محاولة اغتيال الكاتب الصحفى مكرم محمد أحمد رئيس تحرير مجلة المصور . حادثة الحرقانية حيث قامت قوات الشرطة بمهاجمة الوكر الذى تحصن به المتهمون فى حوات الاغتيالات السابقة بقرية الحرقانية بمركز القناطر وأسفر الحادث عن مقتل أمين شرطة وإصابة ثلاثة ضباط . وتمكن المتهمون من الفرار (محمد كاظم - يسرى عبد المنعم - مجدى الصفتى) وتم ضبط كميات كبيرة من الأسلحة حادثة قرية سنتريس بمحافظة المنوفية مهاجمة الوكر الذى تحصن به محمد كاظم أحد المتهمين بحوادث الاغتيال وأسفر عن مقتل المتهم وإصابة بعض الجنود .	التوقف والتبين التوقف والتبين جماعة التوقف والتبين	جريدة الأهرام ١٩٨٧/٨/١٥
سبتمبر ١٩٨٧	اشتباكات عنيفة بمدينة اسيوط بسبب الهجوم على سيارة تحمل صناديق بيرة وتحطيمها . وتبعتها اشتباكات بمدينة المنيا بسبب الهجوم على حفلة موسيقية أقامها أحد الأثرياء حرق محل لبيع الخمور بمدينة أسيوط - واشتباكات مع قوات الأمن بسبب الاستيلاء على مسجد بمدينة منفلوط .	الجماعة الإسلامية الجماعة الإسلامية	الوفد ١٩٨٧/٩/١٥
ديسمبر ١٩٨٧	اشتباكات بين الجماعة الإسلامية والطلاب بجامعة الإسكندرية لمنع حفلة تعارف أقامها اتحاد الطلاب.	الجماعة الإسلامية	

ينـــــاير ١٩٨٨	محاولة ثلاثة أشخاص حرق ملهى الف ليلـــة بالجيزة .	تنظيم مستقل	
فـــبراير ١٩٨٨	مظاهرة في مسجد الجلاء برمسيس لمســاندة الانتفاضة . مظاهرات في بني سويف لمساندة الانتفاضة .	الجماعة الإسلامية الجماعة الإسلامية ببنى سويف	الجمهورية ٨٨/٢/١٢ الأهرام ٨٨/٢/١٩
مـــارس ١٩٨٨	الاعتداء على حفل موسيقى بجامعة أســيوط باستخدام الأسلحة البيضاء الثلاثاء ٨ مارس . الاعتداء على حفلة موسيقية بمدينة ديــــروط بمحافظة أسيوط واشتباكات مع قوات الأمـــن أسفرت عن مصرع محمد قطب أحد أعضـــاء الجماعة الإسلامية .	الجماعة الإسلامية الجماعة الإسلامية	
أبريـــــل ١٩٨٨	الاعتداء على حفلة تخـــرج بـــإحدى كليـــات جامعة القاهرة كليات جامعة القاهرة .	الجماعة الإسلامية	
مـــــايو ١٩٨٨	اقتحام الأمن مسجد الاخلاص بامبابة مظاهرات بالساحل احتجاجا علـــى اقتحـــام المساجد وقانون الطوارئ	الجماعة الإسلامية الجماعة الإسلامية	
يونيــــه ١٩٨٨	مصادمات عنيفة بين قوات الأمن والجماعـــة الإسلامية في محافظات القـــاهرة والجـــيزة، والمنيا بعد ان حاولت قـــوات الأمـــن منـــع المظاهرات أن تخرج من هذه المناطق، عيـــن شمس مسجد آدم، إمبابة وبه مســـجد المنـــى الصحابه وبدر، المنيا وبها مسجد الرحمن	الجماعة الإسلامية	الوفـــــــــد ٨٨/٦/٢٦
يوليـــــو ١٩٨٨	مظاهرات من ميدان رمسيس استمرت نصف ساعة احتجاجا على سياســـة العنـــف ضـــد الجماعات الإسلامية وأقتحام المساجد . حادثة هروب ثلاثة من المتـــــهمين باغتيـــال السادات (عصام القمرى-خميس مسلم-محمد الاسوانى) . حادثة الشرابية واقتحام الوكر الذى تحصن به عصام القمرى وأسفرت الاشتباكات عن مقتل المتهم وإصابة الجنود والضباط .	 الجهاد	الشـــــــعب ٨٨/٧/٥

أغسطس ١٩٨٨	القبض على محمد الاسوانى وشقيقه يحى غمرة وقتل خميس مسلم بعد اقتحام مخبئة فى المعادى . أحداث مسجد عين شمس "آدام" ومصادمات بين الشرطة والجماعة الإسلامية لمحاولة قوات الأمن منع لقاء للجماعة الإسلامية داخل المسجد، اسفر الحادث عن حرق عدد من سيارات الشرطة وإصابة عدد كبير من المواطنين وقوات الأمن ومقتل نقيب شرطة.	الجهاد الجماعة الإسلامية	
سبتمبر ١٩٨٨	حرق كنيسة بروض فرج		
ديسمبر ١٩٨٨	اغتيال ضابط الشرطة المقدم عصام الدين محمد شمس ٣٨ سنة على يد شريف محمد أحمد الشريف أحد أعضاء الجماعة الإسلامية	الجماعة الإسلامية	
	تجدد الاشتباكات بعين شمس بسبب طول فترة الحصار .	الجماعة الإسلامية	الوفد ٨٨/١٢/١٠
	مصرع قاتل ضابط الشرطة السابق هو وزميله أثناء اقتحام مخبئهم	الجماعة الإسلامية	الوفد ٨٨/١٢/٢٠
	طعن أحد الأفراد من الشرطة الرائد علاء السباعى مظاهرات فى المنيا احتجاجا على ارتفاع سعر العيش .	الجماعة الإسلامية الجماعة الإسلامية	
يناير ١٩٨٩	محاولة تدمير مبنى الأدلة الجنائية فى محافظة المنيا . مظاهرات فى المنيا احتجاجا على إغلاق مسجد الرحمن	الجماعة الإسلامية	الوفد ٨٩/١/٢١
مارس ١٩٨٩	القاء قنبلة على مسرح نقابة المهن الزراعية ببنى سويف	الجماعة الإسلامية ببنى سويف	الأهرام ٨٩/٣/١٨
أبريل ١٩٨٩	اشتباكات بين الأمن والجماعة الإسلامية بعد محاولة الأمن اقتحام مسجد الشهداء بالمدنية لمنع لقاء الدكتور عمر عبد الرحمن . اندلاع المظاهرات فى اسيوط بعد أعتقال د. عمر عبد الرحمن فى احداث الفيوم .	الجماعة الإسلامية الجماعة الإسلامية	

يونيـــو ١٩٨٩	القبض على ٢٠ شخصا فى مظـــاهرة فـــى مدينة السويس قبل صلاة العيد.		
ســبتمبر ١٩٨٩	الهجوم على عدد من مراكز الشرطة وإلقــاء القنابل عليها احتجاجا على تعذيب المتـــهمين المحبوسين فى قضية الجهاد ١٩٨١ وقد تـــم إلقاء القنابل على مديرية أمن القاهرة ومكتـب أمن الدولة بشبرا وقسم شرطة الساحل وقد قام بالأحداث أعضاء فى جماعة الجهاد تـــتراوح أعمارهم بين ١٦، ١٨ سنة . اضطرابات واشتباكات فى سوهاج احتجاجـــا على سياسة اقتحام المساجد .	الجهاد الجماعة الإسلامية	الشـــــعب ٨٩/٩/٥
ديسمبر ١٩٨٩	مظاهرات مماثلة فى أسيوط . محاولة اغتيال اللواء زكى بدر وزير الداخلية الأسبق كوبرى الفردوس يـوم ١٢/١٦ عـــن طريق سيارة ملغومة .	الجماعة الإسلامية	الأهـــــرام / الأخبار / الوفد ٨٩/١٢/١٧
ينـــاير ١٩٩٠	مظاهرات فى أسيوط مع استمرار الطوارئ وتعذيب المتهمين وأقتحام المساجد مع بدايـــة عهد محمد عبد الحليم موسى وزير الداخليـــة السابق، أسفرت مظاهرات أسيوط عن مقتـــل عبد الصبور حسنين أحد قيـــادات الجماعـــة الإسلامية . مقتل أحمد كامل جمعة أحد أعضاء الجماعـــة الإسلامية أثناء مـــروره بشـــارع الأزهـــر، اعترف المتهم أن هذه المحاولة ثأر لمقتل عبد الصبور حسنين بأسيوط . محاولة اغتيال ضابط شرطة رفعـــت عبـد الفتاح شافعى أثناء مروره بشارع العشـــرين بعين شمس ثأرا لمقتل أحمـــد كـــامل جمعـــة عضو الجماعة المقتول .	الجماعة الإسلامية الجماعة الإسلامية الجماعة الإسلامية	الأحـــــرار ٩٠/١/٢٩
فـــبراير ١٩٩٠	حرق محل فيديو بأسيوط	الجماعة الإسلامية	

مـــارس ١٩٩٠	أحداث الفتنة الطائفية فى أبو قرقاص، حـرق عدد من الكنائس والصيدليـــات والمحـــلات التجارية "محافظة المنيا" .	الجماعة الإسلامية	
	القاء عبوة ناسفة على كنيسة السيدة العـــذراء بعين شمس .	الجماعة الإسلامية	
أبريـــــل ١٩٩٠	مقتل شوقى الشيخ أمير جماعــــة الشـــوقيين بالفيوم بعد حادث الاعتداء على حارس كنيسة بالمدنية وبعدها اندلعت الاشتباكات بين الأمن والجماعة أسفرت عن مصرع أكثر مـــن ٢٠ شخصا من الجماعة بقرية كحـــك استـمرت الأحداث حتى أوائل مايو. قبل صلاة العيد مصرع ٤ فى أحداث شـــغب بمنفلوط وإصابة ٢٠ آخرين فى مصادمـــات عنيفة مع قوات الأمن .	الشوقيون الجماعة الإسلامية	الأهـــــــرام ١٩٩٠/٤/٢٧
مـــــايو ١٩٩٠	مجموعة تهاجم ســـيارة للأمـــن المركـــزى ويصيبون ٣ ضباط وتصاعد الاشتباكات بعـــد هذه الحادثة .	الجماعة الإسلامية	الأهـــــــرام ١٩٩٠/٥/٢٢
يوليـــــو ١٩٩٠	اشتباكات مع الشرطة فى مدينة ديروط بعـــد محاولة أعضاء الجماعة الإسلامية منع حفلـــة موسيقية فى أحد الأفراح بالمدنية، تصـــاعدت الأحداث ليعتصم أعضاء الجماعـــة بمســـجد السايح بالمدنية وتتوالى الاشتباكات .	الجماعة الإسلامية	
	حادث إطلاق النار على مجموعة من أفـــراد الشرطة بالمعادى وإصابة جنديين كما حـــدث فى أعقاب ذلك حادث الاعتداء على حـــارس منزل سفير البحرين بالمهندسين .	مجهولون، الأغلب أنـــهم مـــن التنظيمات الصغيرة	الأخبـــــــار ١٩٩٠/٧/٢٨
أغسطس ١٩٩٠	ضبط أحد أعضاء الجماعة الإســـلامية بنـــى سويف متلبسا بإشعال النيران فى دار ســـينما الأهلى بالمدنية يوم ٤ أغســـطس . والمتـــهم حسام الدين زكريا طالب بالثانوية العامة .	الجماعة الإسلامية بنى سويف	
	إحباط محاولة لتزوير نصـــف مليـــون دولار لحساب عضو فى جماعة إسلامية وهى حادثة جديدة من نوعها واشترك فيها أفراد من بنـــى سويف والقاهرة .	مجهولون، والأغلب أنهم مـــن جماعة الجهاد الإسلامى .	

سبتمبر ١٩٩٠	اغتيال الدكتور علاء محيى الدين. مظاهرات بمسجد الإيمان بالله في إمبابه احتجاجا على مقتل د. علاء محيى الدين، واشتباكات طفيفة مع أجهزة الأمن .	الجماعة الإسلامية	الحياة ١٩٩٠/٥/١٤ الحياة ١٩٩٠/٩/٢١
أكتوبر ١٩٩٠	اغتيال الدكتور رفعت المحجوب ٩٠/١٠/٢٢	الجماعة الإسلامية	الأهرام
	تجدد أحداث العنف في بني سويف بسبب الاحتجاج على الاعتقالات وممارسات قوات الأمن وكانت الاشتباكات قد اندلعت بسبب إطلاق قوات الأمن النار على عضو جماعة بني سويف أثناء محاولة اعتقاله وأصابته إصابات متعددة وتجددت الأزمة بعد أن كشفت الصدفة عن وجود مخزن للعبوات الناسفة فوق سطح أحد المنازل بالمدنية .	الجماعة الإسلامية	الوفد ٩٠/١٠/٢٧
نوفمبر ١٩٩٠	معركة مع طلاب المدرسة الصناعية بأبوتيج أثناء القبض على بعض العناصر من الجماعة الإسلامية داخل المدرسة، وفي ذات الوقت اندلعت عدة اشتباكات في قنا بعد أن قام عضو بالجماعة الإسلامية بالاعتداء على مخبرين سريين أثناء محاولة اعتقاله .	الجماعة الإسلامية	الأهرام ٩٠/١١/٩
	القبض على ٣٤ شخصا توجهوا إلى صحراء الفيوم للتدريب على السلاح .	جماعة الجهاد	
فبراير ١٩٩١	تجدد أحداث شغب أخرى في بني يوم ٢/١٤ وإشعال النيران في ٣ صيدليات كبرى ومحلين "الأسباب مجهولة" .	جماعة بني سويف ١٩٩١/٢/١٦	الوفد
أبريل ١٩٩٠	تجدد الصدام بين الأمن والجماعة الإسلامية في المنيا، حرق محل رينو وهو محل تم مهاجمته من قبل في أحداث أبو قرقاص بالمنيا، كما نشرت الأهرام بتاريخ ٤/٤ حادث الاعتداء على طالب مسيحي اتهمته الجماعة الإسلامية من قبل في أحداث أبو قرقاص .		
	حوادث السطو على محلات الذهب بعين شمس والزيتون وشبرا	تنظيم مستقل	الأهرام ٩١/٤/٧
	مصادمات بين الأمن والجماعة الإسلامية بعد صلاة العيد .	الجماعة الإسلامية	الأهرام ٩١/٤/١٧

	هروب صفوت عبد الغنى أحد المتهمين باغتيال المحجوب، حدث الهروب	الجماعة الإسلامية	الأهرام ٩١/٤/١٧
مايو ١٩٩١	معركة بين الأهالى والجماعة الإسلامية بعزبة المربع – بينها الجديدة بسبب دروس الأطفال في المسجد .	الجماعة الإسلامية	الأهرام ٩١/٥/٢٨
أغسطس ١٩٩١	إلقاء عبوة متفجرة على أمين شرطة ببولاق الدكرور أثناء اعتراضه لعضوين من جماعة الجهاد .	الجهاد	الأهرام ٩١/٨/٢٢
سبتمبر ١٩٩١	أحداث الفتنة فى إمبابة	الجماعة الإسلامية وتنظيمات مستقلة	الأهرام ٩١/٩/٢٣
أكتوبر ١٩٩١	القبض على منقبة أشعلت النار فى محل للخمور بالزمالك، اسمها جاسمينا نور الدين ١٩ سنة من جنوب أفريقيا .		الأهرام ٩١/١٠/١٣

ملاحظات على الجداول الخاصة بنشاط العنف للجماعات الإسلامية فى الثمانينات :

هذا الجدول قد يعطى بعض المؤشرات حول التغييرات التى طرأت على الوقع التنظيمى للحركة الإسلامية .

١- من واقع أن حادث اغتيال الرئيس أنور السادات فى ١٩٨١ على يد تنظيم "الجهاد" قد أدى إلى توجيه ضربة أمنية قوية للتنظيم بحيث أدت إلى إضعافه وتفككه خاصة بعد عمليات القبض على معظم كوادره ومحاكمتهم . وقد بدأ ذلك من خلال تقلص نشاط العنف لتنظيم الجهاد حتى منتصف الثمانينات (١٩٨٤ - ١٩٨٥)، ولم يشهد النصف الثانى من نفس العقد سوى بعض المحاولات الفاشلة لإعادة تشكيل وحدات التنظيم، فظهرت بعض الوحدات تحت مسميات مختلفة مثل "تنظيم الانتماء" و "تنظيم القصاص الإسلامى" فى محاولة لإحياء تنظيم "الجهاد" ولكنها ظلت محددة الفعالية التنظيمية والحركية خاصة وأنها تعرضت لعملية إجهاض أمنى مبكر،، ولم تنجح فى القيام بعمليات عنف ذات قيمة مثلما حدث فى السبعينات وبداية الثمانينات .

٢- ارتبط ضعف تنظيم "الجهاد" فى الثمانينات وتقلص نشاطه ببروز "الجماعة الإسلامية" التى اضطلعت بأغلب عمليات العنف التى شهدها عقد الثمانينات حتى وقتنا الحالى . وربما أهم ما يمكن ملاحظته حول

نشاط هذه الجماعة هو اتساع مجال العنف الذى مارسته بحيث عملت على مستويين بنفس الدرجة، الأول سياسى فاتجهت فى عملياتها إلى رموز الدولة مباشرة، والتى كان آخرها اغتيال الدكتور رفعت المحجوب رئيس مجلس الشعب السابق على يد أعضاء الجماعة فى أكتوبر ١٩٩٠، أما الثانى فهو اجتماعى ويعكس توجه الجماعة مباشرة إلى القطاع العريض فى المجتمع وقيامها بحوادث عنف متعددة لتغيير السلوك الاجتماعى للأفراد من خلال المجموعات التى نظمتها تحت اسم "قوافل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" التى كثفت نشاطها داخل الجامعات المصرية ،محاولة الفصل بين الجنسين ومنع الاختلاط، والتدخل فى زى الطالبات، ومنع إقامة الحفلات الفنية بالقوة ..) وبالذات فى صعيد مصر فضلا عن قيامها بالاعتداء على محلات بيع الخمور وتكسيرها . وفى هذا الإطار الاجتماعى وقعت اشتباكات عديدة مع الأقباط وكانت "الجماعة الإسلامية" بالتحديد هى المسئولة فى أغلب الأحيان عن حوادث الفتنة الطائفية المتكررة التى شهدتها مصر منذ الثمانينات والتى أدت إلى مقابلة عنف الجماعة مع المسيحيين والاعتداء على محلاتهم وممتلكاتهم، خاصة فى الصعيد (حيث تتركز الأقلية القبطية) وفى أحياء مصر التى يكثر فيها التواجد المسيحى، بنشاط عنف مضاد من جانب العناصر المسيحية .

٣- لأول مرة يشهد عقد الثمانينات اشتباكات عنيفة استخدم فيها السلاح الأبيض بين عناصر الحركة الإسلامية نفسها وخاصة بين الإخوان المسلمين (أى الحركة الأم) والجماعة الإسلامية . فتشهد عام ١٩٨٨ اعتداءات متبادلة بين الجانبين وبالذات فى أسيوط حيث التواجد الكثيف للجماعة الإسلامية (*) . وتثير هذه الصراعات ملاحظتين هامتين، الأولى، خاصة بالتشابه التنظيمى لجماعتين، فقد اختارت "الجماعة الإسلامية" بعكس "تنظيم الجهاد" هيكلا تنظيميا شبيها بالهيكل الخاص بجماعة الإخوان المسلمين وهو ما يجعلها أكثر تماسكا على المستوى التنظيمى من "الجهاد" وأوجد مساحة للتنافس بينها وبين جماعة الإخوان

(*) أنظر التقرير الاستراتيجى العربى، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة ١٩٨٨ ص٥٥ .

المسلمين بالتحديد، والأخرى، تتعلق بأسلوب العمل الحركي للجماعة الإسلامية والتي جمعت بين أسلوبي "الجهاد" و "الإخوان" فلم تعتمد على العنف السياسي والاجتماعي وحده وإنما اهتمت في الوقت نفسه بأسلوب "الدعوة والتربية" مثل الإخوان بحيث وفر لها الأسلوب الأخير فرصة لتشكيل قاعدة جماهيرية خاصة أنها جمعت بين العمل السري والعمل العلني، ولعل هذه الأسباب هي التي دفعت إلى الصدام بين الجماعتين بسبب التنافس على قيادة الحركة الإسلامية، وسعي الإخوان المستمر لاحتواء الجماعات الأخرى الخارجة عن نطاقها التنظيمي .

٤- شهدت سنوات الثمانينات أيضا ظاهرة جديدة على مستوى الحركة الإسلامية هي ظهور العديد من الجماعات الصغيرة بعضها منشق عن التنظيمات الموجودة مثل "جماعة الناجون من النار" أو التوقف والتبين "المنشقة عن جماعة المسلمين أو "التكفير والهجرة"، ومثل جماعة "أحمد يوسف" و "شوقي الشيخ" وغيرها التي انشقت عن الجماعة الإسلامية، وبعضها هامشي أي ارتبط بوجود أشخاص بعينهم مثل جماعة "طه السماوي" وبعض الجماعات التي قامت بحوادث مثل حرق نوادي الفيديو في ١٩٨٦، وسرقة بعض محلات الذهب، وحوادث الفتنة الطائفية . وهي ظاهرة مثلما قد تؤخذ مؤشرا على ضعف الحركة الإسلامية بسبب كثرة الانشقاقات والتنازع على القيادة، فهي أيضا تعطي مؤشرا عكسيا يشير إلى قدرة نفس الحركة على توليد تنظيمات جديدة .

٥- تبقى ملاحظة أخيرة حول التطور الذي طرأ على أسلوب هذه الجماعة في ممارسة العنف سواء من ناحية الشكل أو الأسلحة المستخدمة، إذ بدلا من استخدام الجنازير والسلاح، بدأت تظهر أساليب جديدة تعتمد على أسلحة مثل القنابل الموقوتة والسيارات الملغمة وهي ملاحظة قد تثير مسألتين الأولى، خاصة بتوافر مصادر أكبر للتمويل، والأخرى، ربما بوجود عناصر خارجية أدت إلى تطوير في الشكل والأسلوب المستخدم للعنف ووسائل التدريب .

الـــهــوامـــــش

١- د. جمال حمدان، شخصية مصر، دراسة فى عبقرية المكـــان، ج٢، القــاهرة عــالم الكتب، ١٩٨١، ص ص ٤٤٢ - ٤٤٣.

2- Games P.Piscatori, "Islam in a World of Nation States"; London, Cambridge University Press, 1986.PP. 34-34.

3- R. Hair Dckmejian: "The Arab Anatomy of Islamic Revival Legitimcy Crisis. Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternatves. "The Middle East Journal. Vol, 34 No. 1, Winter 1980, PP. 1-12.

4- Nazih N.M. A. Ayubi: "Le Renouveau Politique de I'Islam: Le cas de L'Egypte", ESPRIT, (12) December 1981, PP. 39-55.

5- Saad Eddin Ibrahim: "Militants Islamistes d'Egypte" ESPRIT. (4) Avril. 1983, pp. 48-65. (Traduction de I'article "Egypt's Islamic Militants", MERIP Reports. Washington No. 103 fevrier 1982, 5-14.

6- Michael C. Hudson, "Islam and Political Development in John L, Esposito" (Ed.) "Islam and Development, Religon and Social Political Change", New York, Syracuse University Press 19, pp. 3-7.

٧- فى مقابل التحليل الماركسى التقليدى للطبقات الاجتماعية - والتى يصنفها وفق معيـار الملكية الخاصة وعلاقات الإنتاج التى تقود حتما إلى الصراع الطبقى على القـاعدة الاقتصادية - اهتم ماكس فيبر ومارشال وشـــومبيتر "Max Weber and T. H. Marshall Shumpter" بتقديم تحليل "للطبقـــة" يتجـاوز الاعتمـاد علـى العـامل الاقتصادى وحده وارجع فيبر التشكيل الطبقى إلى "المكانـــه الاجتماعيـة" "Class Status" التى تحدد من خلال ثلاثة عوامل (١) نمـــط المعيشـــة (٢) التعليـم (٣) المركز الوظيفى. واهتمت المدارس الأمريكية بتقديم تحليلات للطبقة ترتبط بتحليـل النظام السياسى من الدخل الوظيفى وتقسيمها على اساس الوظيفة والدخل. وقد قـدم دارندورف "Dahrendorf" تحليلا طبقيا يعتمد على معيار السلطة حيث اعاد تقسـيم المجتمع وفق قاعدة السلطة وليس الملكية الخاصة واداوت الإنتاج. ووسع بعـــض المنظرين السياسيين من مجال استخدام هذا المنظور فـــى إطـار نظريـــة القـوى "Power Theory" لإدخال القوى غير الرسمية أو المؤسسية فى مجال التحليل ومـن ذلك ما فعله Reissman, Mans L. Zetterberg. Zetterberg, Seymout M. Lipset, Richard M. Adams. M. Halpern.

وقد قدم الأخير رأى هاليبرن تحليلا متميزا عن "الطبقة الوسطى" خاصة فى بلــدان الشرق الأوسط حيث اعتبر إن "السلطة تقود إلى الثورة أكثر مما تقود الثورة إلـــى السلطة "وهو ما أيده كل من بايندر "Binder" وبيل "Bill" ووفق هـــذا المنظـور أشار إلى إن الطبقة الوسطى فى مجتمعات الشرق الأوسط لم تأت مثلما جاءت فـــى الغرب حيث وجدت الأخيرة بعد عمليات التحديث وبالتالى دافعت عن النظام القـــائم

ونمط الملكية. وعلى العكس وصلت الطبقة الوسطى فى بلدان الشرق الأوسط إلـــى السلطة قبل إن تؤكد مكانتها الاجتماعية وبالتالى استخدمت سلطتها ليس للدفاع عـــن نظام نمطى الملكية ولكن لخلقهما وخلق ادوات السلطة معـــها ويشـــاركه "برجـــر" "Berger" هذا الرأى. ونصل من خلال هذه التحليل إلى تفسير أسباب أزمة الطبقـــة الوسطى فى هذه المجتمعات وبالتالى إخفاق التحديث فيها. انظر:

Assaf Hussain; "Political Perspectives on the Muslim World", London, The Macmillan Press Ltd, -٨1984, PP. 1-20.

James P. Piscatori, "Islam in a World of Nation States", op. cit. PP. 27-29.

Hamied Ansari, "The Islamic Militants Militants in Egyptian Politics", International Journal of -٩Middle East Studies 16 (1 Mars 1984. PP. 123-144, P. 142.

Hair D. Dekmejian, "The Arab Anatomy of Islamic Revival",

١٠- ١١- انظر، د. سعد الدين إبراهيم "مصادر الشرعية فى أنظمة الحكم العربية" فـــى أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى، بيروت، مركز الدراسات الوحـــدة العربيـــة ١٩٨٤، ص ص ٤٠٣ - ٤٦٤.

١٢- James Piscatori, "Islam in a World of Nation States Op. cit. PP. 30-31.

١٣- صالح الوردانى، الحركة الإسلامية فى مصر - رؤية واقعية لمرحلـــة الســـبعينات، (القاهرة :البداية للنشر والإعلام والتوزيع، ١٩٨٦) ط ١، ص ٣٩.

١٤- Eddin Ibrahim, Islamic Militancy as a Social Movement, The Case of two groups in Egypt in Ali Hillal Dessouki (ed.) Islamic Resurgence in the Arab World", PP> 117-137.

١٥- Idid; P. 121.

١٦- Contribution a l'Histiire du Premier Mouvement Islamiste activiste dans l'Egypte de Sadate, Le Temoignage d'un condamne (Autoportrait) Sou'al (5) Avril 1985, PP. 27-29.

١٧- الحركات الدينية المتطرفة، ندوة المركز القومى للبحـــوث الاجتماعيـــة والجنائيـــة ١٤/١٠/١٩٧٩، ص ص ٣١-٣٢.

١٨- "Contribution a L'Histoire" Sou'al (5) Avril, op, cit.

١٩- Ibid; P. 58.

٢٠- Saad Eddin Ibrahim, Islamic Militancy as Social Movement; The Case of tow groups in Ali Hillal Dessouki (ed.), op. cit.

٢١- Saad Eddin Ibrahim, Militants Islamistes d'Egypte, ESPRIT, (4) Avril 1983, pp. 48-65, P. 57.

٢٢- صالح سريه، رسالة الإيمان، كتيب وثائقى، نشره اتحـــاد طــلاب كليـــة دار عــام ١٩٧٧، جامعة القاهرة، ص ٢٨.
٢٣- المرجع السابق، ص ٣٧ - ٣٨.
٢٤- المرجع السابق ص ٣٧.
٢٥- المرجع السابق، ص ٢٨.
٢٦- المرجع السابق، ص ٣٢.
٢٧- المرجع السابق، ص ٣٨.
٢٨- المرجع السابق، ص ٤١.
٢٩- المرجع السابق، ص ص ٣٦ - ٣٧.
٣٠- المرجع السابق، ص ٣٤.
٣١- المرجع السابق، ص ٣٨.
٣٢- المرجع السابق، ص ٤١.
٣٣- المرجع السابق، ص ص ٤٢ - ٤٣.
٣٤- المرجع السابق، ص ٤٣.
٣٥- المرجع السابق، نفس الصفحة.
٣٦- Saad Eddin Ibrahim, Militants Islamistes d'Egypte, ESPRIT, op. cit. p. 57.
٣٧- صالح سريه، رسالة الإيمان، م. س،ص ٥٠ - ٥١.
٣٨- المرجع السابق، ص ٥٥.
٣٩- المرجع السابق.
٤٠- المرجع السابق، ص ٥٦.
٤١- الحركات الدينية المتطرفة، ندوة المركز القومى للبحوث، م . س،ص ٤١.
٤٢- Saad Eddin Ibrahim, Islamic Militants as a Social Movement of the Case of tow groups in Ali Hillal Dessouki (ed.) op. cit. p. 133.

٤٣- Contribution a L'Histoire, Sou'al (5) Avril, op. p. 36.

٤٤- الحركات الدينية المتطرفة، ندوة المركز القومى للبحوث، م . س،ص ٤١ - ٤٢.
٤٥- المرجع السابق، ص ٦٠.
٤٦- Tarek Islam Government and Politic, op. cit. pp. 113 - 114.

Affaires de L'Academire et; Sou'al, (5) Avril 1985, pp. 56-57.
Nazih Ayoubi, Le Renouveau Politique de L'Islam, le cas de L'Egypte, ESPRIT, op. cit. pp. 52-53
Saad Eddin Ibrahim, Militants Islamistes d'Egypte, op. cit. pp. 58-61.

٤٧- الحركات الدينية المتطرفة، ندوة المركز القومى للبحوث الاجتماعية، م . س، ص ص ٥٧.
٤٨- المرجع السابق، ص ٤٦.
٤٩- صالح الوردانى، الحركة الإسلامية فى مصر رؤية واقعية لمرحلة السبعينات . م. س، ص ١٦٥.
٥٠- Tarek Ismail; Islam Government and Politics, Op. cit. 116-117.

٥١- Saad Eddin Ibrahim; Islamic Militancy as a Social Movement: The Case of tow groups in Egypt, in the Alie Hillal Dessouki (ed.); Islamic Resurgence in the Arab World., op. cit. p. 125.
٥٢- شكرى مصطفى، "الخلافة" كراسة منسوخة بخط اليد، د.ت، د.،ص ٣٩.
٥٣- Saad Eddin Ibrahim, "Islamic Militancy as a Social Movement the case of tow groups in Egypt", in Alie Hillal Dessouki (ed.); Islamic Resurgence in the Arab World, op. cit. p. 133.
٥٤- ندوة الحركات الدينية المتطرفة ١٤/١٠/١٩٧٩، م . س ص ٢.
Tarek Ismail, Islam Government and Polities, op. cit., pp. 116-117.

٥٥- Affaires de I'Academie Militaire et Dahabi, Sou'al (5) Avril op. cit. pp. 56-57.

٥٦- Tarek Ismail, Islam Government and Politic, cit. p. 116.

٥٧- Hamied Ansari, "The Islamic Militants in Egyptian Politics". International Journal of Middle East Studies, op. cit. pp. 125-126.

٥٨- نعمة الله جنينه، تنظيم الجهاد البديل الإسلامى فى مصر، كتاب الحرية، ١٧، القاهرة، ط ١ ١٩٨٨. ص ص ١٠١ - ١٠٢.
٥٩- Gilles Kepel; "Leprophete et Pharaon". Les Mouvements Islamistes dznd l'Egypte Contemporaine". Paris: Editions la Decouverte, 1984, p. 185.

٦٠- نعمة الله جنينه، تنظيم الجهاد البديل الإسلامى فى مصر م . س ص ١٠٣.
٦١- نعمة الله جنينه، تنظيم الجهاد البديل الإسلامى فى مصر، م . س ص ١٠٤ - ١٠٥.
Tarek Ismail; Islam Government and Politics, op. cit. 118 - 119.

٦٢- Hamied Ansari, The Islamic Militants in Egyptian Politics: op. cit. p. 127.

٦٣- نعمة الله جنينه، تنظيم الجهاد البديل الإسلامى فى مصـــر، م. س ص ص ١١٤ - ١١٥

٦٤- Hamied Ansaro, "The Islamic Militants in Egyptian Politics, op., cit, pp. 128 - 129.

٦٥- Ibid, pp. 133 - 135.

٦٦- نعمة الله جنينه، تنظيم الجها، البديل الإسلامى فى مصر، م . س ص ١١٧.

٦٧- محمد عبد السلام فرج، "الفريضة الغائبة" د . ت . .،(تقع فـــى ٣٠ صفحـــة يبـــدأ ترقيمها برقم ٣٧٦٢) ص ٣٧٦٢.

٦٨- المرجع السابق، ص ٣٧٦٥ نقلا عن (بدائع الصنائع جزء - ١).

٦٩- محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، م . س ص ٣٧٦٥.

٧٠- المرجع السابق نفس الصفحة.

٧١- المرجع السابق، ص ٣٧٦٦.

٧٢- المرجع السابق، ص ٣٧٧٦.

٧٣- المرجع السابقـــ، ص ٣٧٨٠.

٧٤- المرجع السابق، ص ٣٧٧٢ - ٣٧٧٣.

٧٥- المرجع السابق، ص ٣٧٧٣.

٧٦- المرجع السابق، ص ٣٧٧٣.

٧٧- المرجع السابق، ص ٣٧٧٤.

٧٨- المرجع السابق، ص ٣٧٧٩.

٧٩- Hamied Ansari; "The Islamic Militant's in Egyptian Politics, op. cit., p. 139.

وانظر قراءة جيل كبيل لافكار محمد عبد السلام فرج فى :
Gilles Kepel; "Le prophete et pharaon", op. cit. pp. 183 - 187.

٨٠- عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، م . س ص ٣٧٨٧.

٨١- المرجع السابق، ص ٣٧٨٣.

٨٢- صالح الورداني، الحركة الإسلامية في مصر. رؤية واقعيـــة لمرحلـــة الســبعينات البداية، ط ١٩٨٦. ص ١٢٥ - ١٢٧.

٨٣- المرجع السابق، ص ١٢٩.

٨٤- المرجع السابق، ص ١٣٣.

٨٥- من هذه المنشورات ما اصدرته الجماعة في ابريـــل ١٩٨٠ بعنـــوان "مـــاذا تريـــد الكنيسة"؟، وفى احداث الزاوية الحمراء الشهيرة التـــى وقعـــت فـــى ١٩٨١/٦/١٧ اصدرت الجماعة منشورا بعنوان "مذبحة رهيبة للمسلمين فى قلب القاهرة" واحـــدث ضجة كبيرة.

٨٦- اثرت فكرة "الجهاد" عند الجماعة الإسلامية على موقفها مـــن الوســائل القانونيــة والحزبية فى العمل السياسى، ففى اعقاب السماح بتكوين المنابر اليمين - الوسط - اليسار) اصدرت الجماعة الإسلامية بيانا بعنوان "ولله العزم ورســوله وللمؤمنيــن" اعلنت فيه رفضها للاحزاب السياسية من حيث المبدأ استنادا علــى عــدة اســباب تمثلت - كما جاء ففى البيان - فى الاتى:

* إن الإسلام لا يقر فكرة التحزب اصلا إذ المفروض إن يكون هو محور حياة المسلمين.
* إن اقرار الأحزاب بمناهجها اعتراف ضمنى بحق البشر فى أن يشــرعوا لأنفســهم أو لغيرهم مناهج لها وهذا يناقض اصل من اصول الإسلام وهو إن التشــريع ابتــداء خالص لله وحده "إن الحكم إلا لله"ز

وينتهى البيان بالقول (فى اشارة إلى موقف الإخوان) (.. وقد يطالب البعض حسنى النية بحزب إسلامى فى الحياة السياسية وهذه الفكرة خائنــة مــن وجهــة النظــر الإسلامية - لما سبق من نقاط - ولان مقتضى ذلك اننا نضــع ديــن الله بيــن الله وخلقه ..).

وبذلك يعلن البيان صراحة فى ختام موقف "الجماعة الإســلامية" مــن الأحــزاب السياسية في عبارة حاسمة (هذا بوضوح موقفنا من قضية الأحزاب بفلسفة اليــوم نظريا وقد أعلناه عمليا منذ إن ظهرت الأحزاب كفكرة رفضنا الانضمام إليها ..).

٨٧- من البيانات التى اصدرتها فى هذا الصدد بيان بعنوان "موقفنا من إسرائيل" جاء فيــه (أن القرآن يفرض على كل مسلم إن يهب مجاهدا لانقاذ كل شبر من هــذه الأرض وطرد المغتصبين من ارجائها. وبيان آخر بعنوان "حول تطبيع العلاقات مع اليهود" يدعو إلى (مقاطعة كاملة سياسيا واقتصاديا وثقافيا واعلاميا ..).

والملاحظ إن هذه البيان رد الصراع العربى الإسرائيلى إلى العنصر الدينى وحــده باعتباره صراعا بين اليهود والمسلمين ولذا تستخدم اكثر العبارات والالفاظ دلالــة على ذلك. إلى جانب استرشادها بالآيات المدلله على الصراع الدينى من الجانبين.

٨٨- اصدرت الجماعة بيان تأييد للثورة الإيرانية بعنوان "دروس من إيران" جــاء فيــه (أول هذه الدروس هو اثر العقيدة فى الشعوب الإسلامية .. أما الدرس الثــانى إن الإسلام دين العزه والكرامه .. والدرس الثالث الإسلام دين ودولة .. والرابع مــن ابلغ الدروس التى جسدتها الثورة فهى ثمرة العمالة لــدول الشــرق والغــرب ..).

وعندما استضافت مصر الشاه اصدرت الجماعة بيان استنكار بعنــوان "لا مرحبــا بالشاه السفاح".

٨٩- كثرت فى هذه الفترة عمليات تدخل اعضاء الجماعة بالعنف لتغيير بعض السلوكيات الاجتماعية باسم "تغيير المنكر" خاصة فى المنيا واسيوط واســتدعى ذلــك زيــارة الرئيس السابق انور السادات فى ابريل ١٩٧٩ لاسيوط حيث اجتمع باساتذة جامعــة اسيوط والمنيا وألقى بعض الخطب التى تناولت سلوك الجماعة الإسلامية المناهض للنظام.

٩٠- صالح الوردانى، الحركة الإسلامية فى مصر، رؤية واقعية لمرحلة السـبعينات، م . س، ص ١٣٨,
٩١- المرجع السابق، ص ٣٨.
٩٢- ١٩٨٤ هو العام الذى انتهت فيه اجراءات وأحداث قضيتى الاغتيال والجـهاد وتـم الحكم على اغلب قيادات الجماعة وتم خروج عدد آخر من القيـادات دون احكـام وبدأوا فى تنظيم العمل فى الخارج من جديد.
٩٣- ميثاق العمل الإسلامى، من اصدرات الجماعة الإسلامية، ص ٩.
٩٤- ميثاق العمل الإسلامى، م . س . ص ٩٠-٩١.
٩٥- مجلة كلمة حق - عدد غير مرقم وبلا تاريخ - من اصدارات الجماعة الإسلامية م . س . ص ٧٥.
٩٦- وثيقة العمل الإسلامى الثورى - من اصدارات جماعة الجهاد الإسلامى ص ١٣.
٩٧- وثيقة الجهاد ومعالم العمل الثورى، م . س . ص ١٣.
٩٨- بحث عن الحاكمية - "اسامة قاسم" - من اصدارات جماعة الجهاد الإسلامى. وقـد كان اسامة قاسم احد قيادات جماعة التكفير والهجرة ولكنه انضم إلى جماعة الجـهاد الإسلامى فى اواخر السبعينات وحكم عليه بالمؤبد بعد اشتراكه مع الجماعـة فـى القيام بأحداث ١٩٨١.
٩٩- كتاب تحقيق التوحيد بقتال الطواغيت، من اصدارات جماعة الجهاد الإسـلامى، ٨ يونية ١٩٨٨، ص ٧.
١٠٠- اسامة قاسم، بحث فى الحاكمية م . س . ص ١١.
١٠١- منهج جماعة الجهاد، اعداد عبود الزمر امير الجماعة، ص ١.
١٠٢- بحث حتمية المواجهة من اصدارات الجماعة الإسلامية ص ٤.
١٠٣- ميثاق العمل الإسلامى، م . س . ص ٩١.
١٠٤- اسامة قاسم، من اصدارات جماعة الجهاد، ص ٢٥ - ٢٦، حتمية المواجهـة م . س، اصدارات الجماعة الإسلامية ص ٥١.
١٠٥- تحقيق التوحيد بقتال الطواغيت، م . س . ص ٢٩.
١٠٦- المرجع السابق ص ٢٩.
١٠٧- حتمية المواجهة، م . س . ص ٥٧.
١٠٨- المرجع السابق ص ٨٠.
١٠٩- بحث فلسفة المواجهة، طارق الزمر، الرجل الثانى وأحد الاعمدة الفكرية لجماعـة الجهاد - محكوم عليه بالمؤبد - ص ١١.
١١٠- حتمية المواجهة، م . س . ص ٤٨.
١١١- مجلة كلمة الحق، عدد غير مرقم وغير مؤرخ، ص ١٩ - ٢٠.
١١٢- منهج جماعة الجهاد، ص ١٢ - ١٣، حتميـة المواجهـة، اصـدارات الجماعـة الإسلامية، م . س، ص ٥٧.

١١٣- تحقيق التوحيد بقتال الطواغيت، اصدارات جماعة الجهاد، م . س، ص ٨.
١١٤- وثيقة الجهاد ومعالم العمل الثورى، اصدارات جماعة الجهاد م . س، ص ٨.
١١٥- منهج جماعة الجهاد، اصدارات الجهاد، ص ١٨.
١١٦- مقومات الاستمرار، اصدارات جماعة الجهاد، ص ٥.
١١٧- بحث الجماعة الإسلامية والعمل الحزبى، اصدارات الجماعة الإسلامية م . س . ص ١٢٢.
١١٨- مجلة كلمة حق، اصدارات الجماعة الإسلامية، عدد غير مرقم وغير مؤرخ، ص ٢٦.
١١٩- مجلة كلمة حق - اصدارات الجماعة الإسلامية، م . س، العدد الأول ص ٤٧.
١٢٠- مجلة كلمة حق - عدد غير مرقم وغير مؤرخ - ص ٢٤.
١٢١- الجماعة الإسلامية والعمل الحزبى، م . س، ص ١٢٢.
١٢٢- مجلة كلمة حق، م . س، ص ٧٦.
١٢٣-منهج جماعة الجهاد، م . س، ص ٢.
١٢٤- المرجع السابق ص ١٧.
١٢٥- المرجع السابق ص ١٧.
١٢٦- ميثاق العمل الإسلامى م . س، ص ١٠١.
١٢٧- المرجع السابق ص ١٠٥.
١٢٨- منهج الجهاد، م . س، ص ٢٠.
١٢٩- ميثاق العمل الإسلامى، م . س، ص ١١٦.
١٣٠- وثيقة الجهاد ومعالم العمل الثورى، م . س، ص٢٣.
١٣١- منهج الجهاد، م . س، ص ٢٢.
١٣٢- المرجع السابق، ص ٢٣.
١٣٣- ميثاق العمل الإسلامى، م . س، ص ٦٤.
١٤٣- المرجع السابق، ص ٦٨.
١٣٥- جواز تغيير المنكر لآحاد ا لرعية، عبد الآخر حماد، احد قيادات الجماعة الإسلامية باسيوط، ص ٢٨.
١٣٦- المرجع السابق.
١٣٧- فلسفة المواجهة، طارق الزمر، اصدارات جماعة الجهاد، ص٤.
١٣٨- المرجع السابق ص ١٠.
١٣٩- منهج الجهاد، م . س , ص ٢٥.
١٤٠- ميثاق العمل الإسلامى،م . س، ص ١٥٠.
١٤١- المرجع السابق، ص ١٥٧.
١٤٢- المرجع السابق، ص ١٦٨.
١٤٣- ميثاق العمل الإسلامى، بند هدفنا، البند البديل - جماعة الجهاد.

١٤٤- ميثاق العمل الإسلامى م . س، ص ٨٦ - المنهج لجماعة الجهاد ص ٩.
١٤٥- منهج الجهاد، م . س، ص ١٥.
١٤٦- ميثاق العمل الإسلامى، م . س، ص ٨٧.
١٤٧- المرجع السابق، ص ٩٦.
١٤٨- كتيب وجوب قتال السلطان إذا كفر، سلسلة اصدارات جماعة الجهاد، ص ١٩، ٢٠.
١٤٩- حتمية المواجهة، م . س، ص ٥٥.
١٥٠- وثيقة الجهاد ومعالم العمل الثورى، م . س، ص ١١.
١٥١- كتاب موجز تاريخ مصر فى الحقبة العلمانية، اسامة حميد، ص ٢٨٩.
١٥٢- تحقيق التوحيد بقتال الطواغيت، م. س، ص ٨، ٩، ١٩.
١٥٣- المرجع السابق، ص ٤٤.
١٥٤- كتيب، نصح الامة اجتناب دخول مجلس الامة "الرد على فتوى بن باز" من اصدارات جماعة الجهاد، ص ٣١.
١٥٥- نصح الأمة، م . س، ص ١٤.
١٥٦- وثيقة الرد على شبهه خطيرة للشيخ الالبانى بشأن السكوت على احكام المرتدين ص ٣ . (اصدارات جماعة الجهاد).
١٥٧- حتمية المواجهة، اصدارات الجماعة الإسلامية، م . س، ص ١٤.
١٥٨- الجماعة الإسلامية والعمل الحزب، م . س، ص ١١٦.
١٥٩- حتمية المواجهة، ص . س، ص ٣٣.
١٦٠- يقصد محاولات الشيخ صلاح أبو اسماعيل.
١٦١- حتمية المواجهة، م . س، ص ٣٣.
١٦٢- مجلة كلمة الحق، عدد غير مرقم وغير مؤرخ، ص ٧٠.
١٦٣- المرجع السابق، ص ٧٣.
١٦٤- الجماعية الإسلامية والعمل الحزبى، م . س، ص ١١٧.
١٦٥- ميثاق العمل الإسلامى، م . س، ص ٦٦.
١٦٦- حتمية المواجهة، م . س، ص ١٤ "الهامش".
١٦٧- الجماعة الإسلامية والعمل الحزبى، م . س، ص ١٠٣.
١٦٨- مجلة كلمة حق "اصدارات الجماعة الإسلامية، العدد السادس، ص ٦١.
١٦٩- فلسفة المواجهة، م . س، ص ٢٧.
١٧٠- بحث من نحن وماذا نريد، اصدارات الجماعة الإسلامية، ص ٢٦.
١٧١- المرجع السابق، ص ٢٨، ٢٩.
١٧٢- حتمية المواجهة، م . س، ص ١٣.
١٧٣- موجز تاريخ مصر فى الحقبة العلمانية، م . س، ص ٢٩٢.
١٧٤- حتمية المواجهة، م . س، ص ١٣.

١٧٥- المرجع السابق، ص ٢٥.
١٧٦- اسامة حميد، م . س، ص ٢٩٦.
١٧٧- ميثاق العمل الإسلامى، م . س، ص ٤١.
١٧٨- اسامة قاسم، م . س، ص ٩.
١٧٩- وثيقة الجهاد ومعالم العمل الثورى، م . س، ص ٢٢، ٢٣.
١٨٠- المرجع السابق ص ٨.
١٨١- المرجع السابق ص ٧.
١٨٢- المرجع السابق، ص ١٥.
١٨٣- المرجع السابق، ص ١٦.
١٨٤- المرجع السابق ص ٣.
١٨٥- بحث حركة الاحياء الإسلامى، كمال السعيد حبيب، احد قيادات الجماعة - المحكوم عليه بالمؤبد - ص ١٧.
١٨٦- فلسفة المواجهة، طارق الزمر، م . س، ص ٢٦.
١٨٧- مقدمة بحث كمال السعيد حبيب "حركة الاحياء الإسلامى، اصدارات جماعة الجهاد، م . س.
١٨٨- ميثاق العمل الإسلامى، م . س . ص ١٤.
١٨٩- المرجع السابق، ص ١١٦.
١٩٠- المرجع السابق، ٩٥.
١٩١- مجلة كلمة حق، عدد غير مرقم وغير مؤرخ، ص ٤٧.
١٩٢- مجلة كلمة حق، عدد خاص عن الاغتيال.
١٩٣- تحقيق التوحيد بقتال الطواغيت . م . س، ص ١٤، ١٥.
١٩٤- حركة الاحياء الإسلامى، كمال السعيد حبيب، م . س، ص ٢٢.
١٩٥- بحث صراعنا مع اليهود صراع محسوم، طارق الزمر، اصدارات جماعة الجهاد الإسلامى، ص ٣.
١٩٦- المرجع السابق، ص ١٧.
١٩٧- فلسفة المواجهة، م . س، ص ٣.
١٩٨- مجلة كلمة حق، عدد غير مرقم وغير مؤرخ، ص ٩.
١٩٩- المرجع السابق، ص ٦.
٢٠٠- مجموعة خطب غير منشورة للجماعة الإسلامية.
٢٠١- جريدة الأهرام ١٩٨٧/٨/٣١.
ولمزيد من التفاصيل حول جماعة طه السماوى، انظر التقرير الاستراتيجى العربى ١٩٨٦، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ص ص .
٢٠٢- جريدة الأهرام ١٩٩٠/١٠/١٠.
٢٠٣- جريدة الأهرام ١٩٩١/٩/١.

٢٠٤- مجلة الوطن العربى ١٩٨٧/٤/٦.
٢٠٥- من المقابلات مع قيادات الجماعة الإسلامية بالإضافة إلى الشواهد الكثيرة التى تشير إلى التواجد الملحوظ للجماعة فى مناطق عين شمس وامبابة والهرم وبعض محافظات الوجه البحرى.
٢٠٦- كانت الجماعات الإسلامية وراء أحداث الفتنة الطائفية بمدينة المنيا وأبو قرقاص فى ١٩٩٠ (أنظر هالة مصطفى" أحداث المنيا والفتن الطائفية فى مصر"، لوموند دبيلو ماتيك أبريل / مايو ١٩٩٠) . وكذلك فى عين شمس حيث حاول بعض اعضاء الجماعة حرق كنيسة السيدة العذراء (الأهرام ١٩٩٠/٣/١٥). كما حاول بعض أعضاء الجماعة الاعتداء على بعض المسيحيين وحاولوا حرق بعض الصيدليات والمحلات ببنى سويف (الأهرام ١٩٩١/٢/١٦).
٢٠٧- "المرابطون" تصدر هذه المجلة فى أول كل شهر عربى من باكستان وتوزع فى كثير من البلاد العربية وأوروبا وأفريقيا.
٢٠٨- وردت هذه الدعوات فى كتيب "دعوة إلى التجديد" من إصدارات جماعة الجهاد الإسلامى فى مصر. ويتضمن هذا الكتب عرضا لتنظيم الجهاد منذ عام ١٩٨١ حتى الآن، ويحوى مراجعة لاستراتيجية هذا التنظيم. ومن المفترض أن هذا الكتيب موجه إلى قيادات التنظيم المباشرين ويحاول وضع تصورات للعمل والتنظيم.
٢٠٩- المرجع السابق.
٢١٠- المرجع السابق.
٢١١- وثيقة "الجهاد ومعالم العمل الثورى"، من إصدارات تنظيم الجهاد، ١٩٨٨/١/٦.

الإسلام السياسى فى مصر

من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف

الكتاب فى سطور

تعد ظاهرة الإسلام السياسى من أهم الظواهر السياسية التى تشهدها مصر والتى تمس حياتها السياسية والاجتماعية والثقافية. ولأن هذه الظواهر رغم المنحى الجديد الذى اتخذته مع ظهور جماعات العنف السياسى ليست جديدة على المجتمع المصرى وإنما تمتد بجذورها إلى أوائل القرن الماضى مع بداية الاحتكاك المباشر بالحضارة الغربية والذى كان وراء ميلاد الحركة الإصلاحية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر كنوع من الرد على هذا التحدى الغربى، فإن الكتاب يهتم بمعالجة المحاولات الإسلامية الثلاث الكبرى التى عرفتها مصر فى تاريخها الحديث والتى تبلورت حول الفكر الإصلاحى ثم حركة الإخوان المسلمين وأخيراً جماعات العنف السياسى الإسلامى ضمن رؤية مقارنة ووفق السياق التاريخى والاجتماعى والسياسى الذى ولدت فيه كل منها.

المؤلف فى سطور

- د. هالة مصطفى
- خبيرة بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ورئيس وحدة النظم السياسية بالمركز.
- حاصلة على بكالوريوس العلوم السياسية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، وماجستير العلوم السياسية بتقدير ممتاز من نفس الكلية عام ١٩٨٦.
- حاصلة على درجة الدكتوراه فى العلوم السياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة ١٩٩٤.
- درست فى منحتين دراسيتين بجامعة ميريلاند بالولايات المتحدة (١٩٨٣) ومعهد العلوم السياسية بباريس (١٩٨٦ - ١٩٨٧).
- محرر مشارك فى التقرير الاستراتيجى العربى الذى يصدر سنوياً من مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية (القسم المصرى).
- لها العديد من الدراسات المنشورة ضمن كتب وإصدارات مركز البحوث والدراسات السياسية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، والمركز الفرنسى للوثائق والدراسات القانونية، ومعهد الدراسات الإفريقية، وجريدة لوموند دبلوماتيك الفرنسية، ومركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، ومجلة السياسة الدولية، ومجلة الموقف العربى، ولها العديد من المقالات المنشورة بجريدة الأهرام منذ عام ١٩٨٥.